

序

四十年前我在初学中国哲学史时,最感兴趣的内容就是《周易》。我在报刊上发表的第一篇学术文章《研究〈周易〉不能援传于经》,是当时阅读《周易》经传及有关研究成果的一点粗浅认识,没想到由此引发了与李景春先生的一场讨论。我认为《易经》和《易传》是不同时代的作品,反映了不同的社会生活内容和理论思维水平,“只有把它们分别放在自己的时代中,分别解剖它们的哲学体系,才能认清《易经》和《易传》哲学的本来面目,为研究中国古代哲学发展的规律解开一个重要的纽结”^①。

在中国古代文献中,有关《周易》文字注疏和义理阐释的著作数量很多,今日流传下来的就有近千种。我同意朱伯崑先生的看法,可将《周易》系统的典籍区分为经、传、学三部分,不仅要经传分开,而且要把汉代以来历代易学家们解释《周易》经传的“易学”与经传本身区别开来,用历史主义的态度来考察和说明经、传、学三者的区别和联系。在中国易学中,向来有象数派和义理派两大流派或两大传统,长期争论不休。这两派都把《周易》看作是儒家圣人之书,绝对不可批评和怀疑的,它们之间的争论属于传统经学家

^① 方鑫:《研究〈周易〉不能援传于经》,《光明日报》1962年3月16日;李景春:《研究〈周易〉哲学应当以传解经》一文载《光明日报》1962年9月14日;方鑫:《坚持哲学史中的严格的历史性》一文载《哲学研究》1963年第3期。

内部的门派之争。其实两派虽研究方法和学风不同,但都对中国文化的发展作出了各自的贡献,它们之间既互相对立又互相影响,互相吸收对方的观点或思想资料来充实自己的理论体系,甚至可以说是一种互补互动的关系。我们应打破传统经学家的门户之见,全面认识中国易学的发展过程及其学术文化价值。

“五四”以来,一部分学者受到近代民主、科学思想的影响,开始冲破传统经学的藩篱,掀起了一股“疑古”之风。在《周易》研究方面,以顾颉刚为代表的“古史辨派”集中对《周易》经传成书的年代和作者作了考证,把它们从神圣的经书还原为古史文献,否定了“人更三圣,世历三古”的传统教条。继起的唯物史观派,更加注意从社会史和思想史的角度去揭示《易经》卦爻辞中所反映的社会生活内容,以及《易传》中的朴素辩证观念之展开。这些新的研究成果,对经学家的治易方法和传统是一大突破,对 20 世纪易学研究的影响很大。被请下经学神坛的《周易》,作为一个客观研究对象,被人们从哲学的、文学的、历史的、考古的、科学的等视角去进行多学科、多角度、多层面的研究和探讨,取得了前所未有的丰硕成果。20 世纪的易学研究,有偏重于经传注释的,有偏重于古史考证的,有偏重于哲理阐释的,有偏重于易学史研究的,有以现代科学证《易》的,也有以新发现的考古材料研究《周易》的。总的说,这种研究大都以“求真”为目的,同时注意阐扬《周易》中所蕴涵的中华文化精神,如张岱年先生把《易传》中的“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物”看作是中国传统文化的基本精神,就是一个典型的代表。

20 世纪的中国易学史,是一个内容丰富,需要在掌握大量资料的基础上认真疏理,进行开拓性研究的学术课题。杨庆中博士勇于承担这一课题,为此付出了多年的辛劳,目前已拿出了初步的研究成果,即将付梓,这是值得庆贺的。作者坚持严格的历史性原

则,站在时代思潮和社会变革的高度,以 1949 年为界,将本世纪中国易学的发展分为两大阶段。在前一阶段中,分别介绍了经学派、古史辨派、唯物史观派和新探索者的易学研究。在下一阶段,除了主要介绍中国大陆的易学研究之外,还介绍了台湾学者的研究成果。在大陆部分,又以党的十一届三中全会为标志,分为前后两个小阶段,着重详细地介绍了近二十年来《周易》研究多方面的最新成果。作者从大量第一手资料出发,有自己明确的研究理念,努力贯彻学术史和思想史相统一的原则,注意比较各家各派的易学研究方法和成就,揭示它们之间的批判、继承和创新的关系。我认为这种努力方向是值得充分肯定的。

作为我国学术界第一部系统探讨和总结本世纪易学研究的专著,该书也难免有一些不足之处。可能是由于体例的限制,作者对 20 世纪易学研究中争论颇多的某些问题,如八卦的起源、孔子与《周易》经传的关系等问题,未能专门予以介绍;对民国时期个别虽影响不大、但造诣颇高的易学家,如黄元炳、沈颢民、胡朴安等人,亦有所忽略;对本世纪后 20 年易学研究中的某些热点问题,如《周易》与中国传统文化的关系问题,也未作充分的讨论。这些缺憾,希望作者在今后的研究中能够有所补足。

方克立

1999 年 12 月 20 日

前 言

《周易》是目前所见我国最早的一部筮占之书，约成书于西周时期。起初编纂此书的目的，是为了便于占算时检索吉凶的结果^①。但由于该书的卦爻结构形式十分特殊，卦爻辞的内容也比较抽象，为占者解释占断结果留下了很多的可能性空间。所以，在其流传过程中，人们对它进行了各种各样的解释。春秋战国时期，还有人依附于它的卦爻形式发挥哲学思想。战国、秦汉之际，一些儒家学者系统整理了一批解说《周易》的作品，并把它们编纂成书，这就是后来在中国思想史上影响巨大的哲学巨著——《易传》。到了“独尊儒术”的汉代，由于《周易》相传曾经有过“人更三圣，事历三古”^②的光辉历史，因此被奉为儒家经典，成为经学家们研治的一项专门学问，这就是易学。自此以后，《周易》经、传、学始终稳居中国封建时代学术的核心地位，成为人们观察宇宙人生，锻炼思维能力，建构哲学体系的理论基础^③，对于形成中国文化的特色，促进中国文化的发展产生了无与伦比的影响。

① 朱伯崑：《请来认识〈易经〉》，《朱伯崑论著》，第586页，沈阳出版社1998年（下同）。

② 《汉书·艺文志》。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷“前言”，华夏出版社1995年（下同）。

进入本世纪以来,随着中国社会政治经济结构的嬗变,思想观念和研究方法的更新,易学已不在像经学时代那样居于学术中心的地位^①,但仍然受到了人们的重视,还出现了几次大的研究热潮^②,提出了一些不同于传统易学的新问题,如八卦是否伏羲所画,六十四卦是否文王所重,卦、爻辞是否文王、周公所系,《易经》究竟成书于何时,孔子是否读过《易经》,《易传》是否孔子所作,《易经》是否如历代经学家所说的那样,包含了深刻的哲理,《易经》究竟是一部什么性质的书,《易传》对《易经》的解释是否合乎《易经》的本义,历代易学家为解释《周易》经传所创设的种种体例是否符合经传的精神,《周易》经传的哲学性质是什么,研究《周易》经传应该遵循什么样的原则,易学与中国古代哲学特点的形成、与中国传统自然科学的发展、与中国文化的基本精神的形成等有什么样的关系,等等。这些问题,都是本世纪的易学研究中遇到的、为传统经学所没有或不太注意的新问题,属于本世纪所独有的易学话题。如何看待这些新话题,它们与传统易学有什么关系,对易学的发展有什么意义,与本世纪中国思想文化发展的主流精神有什么关系,在本世纪中国学术思想发展史中具有什么样的地位等,都需要作出分析和总结。研究 20 世纪的中国易学,就是要以上面这些问题为对象,通过对他们的探讨,揭示本世纪易学发展的基本线索、内在规律和本质特征。

这项研究,意义重大。从思想发展史的角度说,20 世纪中国的政治和文化,有一个核心问题,就是“古今中西”的问题。“古今”,指的是中国传统文化与中国现代新文化建设的关系;“中西”,

① 本书所谓的“经学时代的易学”或所谓的“传统易学”,均特指中国辛亥革命以前的封建时代的易学。

② 参见林忠军:《近十年大陆易学研究述评》,《文史哲》1995 年第 5 期。

指的是中国文化与近现代西方资产阶级文化的关系。《周易》作为中国封建时代的学术——经学的核心,对于形成中国文化思想的传统产生过巨大的影响,可以说是“古”;它在本世纪受到了什么样的待遇,人们用什么样的方法和观念对它进行了研究,这种研究把传统易学推向了什么样的发展方向,这些问题可以说是“今”。因此,研究 20 世纪的中国易学,可以从一个侧面透视出本世纪的学者们究竟是怎样探讨中国文化发展中的“古今”问题的。而且,借助于本世纪的易学发展来讨论这个问题,较之一般蹈空踏虚式的抽象的“传统文化与现代化”的讨论,更容易让人把握,更容易为人所理解,也更容易把一些实实在在的问题表现出来。所以,20 世纪的中国易学,虽然属于专题史的研究,但却可以窥斑知豹,具体呈现 20 世纪中国学术思想的主流精神。

从学术发展史的角度说,传统易学,如果从春秋时期算起,至今也已经经历了两千余年的发展历程。在这两千多年的发展过程中,易学形成了一套独特的概念体系、研究方法和易学史学观,这些独特之处可以说是“中”。而本世纪中国学术,为了摆脱传统封建学术的束缚,在思想观念和研究方法等方面,自觉地全方位地接受了西方的影响,这些影响可以说是“西”。用这种西方色彩较浓的观念和方法整理和研究体系已经完备的传统易学,有没有困难,有什么样的困难,二者能否有机地相结合,由此产生的本世纪的易学新话题,有哪些是真问题,哪些是假问题,有什么成功的经验和失败的教训。这些问题,可以从一个侧面透视出本世纪的学者们究竟是怎样探讨中国文化发展中的“中西”问题的。因此,研究 20 世纪的中国易学,还可以在在一定程度上帮助人们正确认识中西文化的融合会通等本世纪最为引人注目的时代课题。

另外,就易学的本身而言,作为中国封建时代的一种“哲学教

科书”，在历史上的每一次文化冲突和观念转化中，《周易》都曾扮演了重要的“哲学理论基础”的角色，如汉代学者用它融合儒学、自然科学及阴阳五行学说，魏晋学者用它会通儒、道两家的哲学，宋代理学家又用它合流儒、释、道三教。易学也在这一系列的充当“哲学理论基础”的过程中不断地充实和发展了自己。那么，在“古今中西”大合流、大融合的本世纪，在十分重视民族化，又特别强调世界化的今天，传统易学扮演了什么样的角色，又将扮演什么样的角色，又能扮演什么样的角色呢？这些问题，都是非常现实而具体的问题。研究 20 世纪的中国易学，可望对解决这些问题提供参考和帮助。

以上三个方面，可以看作是研究本世纪中国易学的意义。从中不难发现，20 世纪的中国易学，绝对不是一门远离时代精神的孤立的学问。它虽然不再像在传统学术中那样有着经学之首的地位，但在本世纪这样一个思想潮流不断发生变化的时代里，它也同样是站在前台，接受了各式各样的新观念、新方法的洗礼的。

目前，对于 20 世纪的中国易学，尚没有系统、整体的研究。但也有学者在一些阶段性研究方面作出了一定的努力。如台湾已故著名学者高明先生于 60 年代初期发表的《50 年来之易学》，就是一篇讨论本世纪上半叶易学的专论。90 年代初，湖南出版社出版的《周易研究史》一书，特辟一章，对“上起民国初年，下迄 80 年代末期”的“现代易学”进行了研究^①。这些都是对本世纪易学研究的阶段性总结，对于人们理解 20 世纪的易学具有一定的帮助作用。但是，这些阶段性总结，基本上是按照专题分类的方式进行

^① 廖名春等：《周易研究史》，第 399 页，湖南出版社 1991 年（下同）。

的^①,就研究方法说,尚存在一定的局限,不易揭示出本世纪易学研究过程中新旧之间批判继承的发展规律,及其与社会思想变迁的关系。因此,也就难于准确描述出本世纪易学研究的发展特征。

20世纪中国社会激烈动荡,社会形态三变(封建社会——半封建半殖民地社会——社会主义社会),与之相关的思想观念也发生了许多变化,这些都对易学的研究产生了巨大的影响。例如,本世纪初的二三十年代,反封建的新史学思潮、特别是其中的古史辨派兴起之际,作为传统经学之核心的《周易》就首先被拉下经学神坛,接受了清算。本世纪中叶,马克思主义的指导地位在大陆确立之后,《周易》一度成为学者们用马克思主义的立场、观点和方法整理、研究的热点。本世纪后20年,随着改革开放和社会主义现代化建设的不断展开,《周易》又在文化大讨论中被部分学者视为“中国文化的源头活水”,并受到社会各阶层的普遍重视。这些都充分说明,易学的研究及发展,虽然有其相对的独立性,但也是与时代思想的嬗变分不开的。因此,总结20世纪的中国易学,必须坚持严格的历史性原则,既注意发现易学之为易学的特殊性,又注意揭示在它身上表现出来的20世纪中国文化思想所普遍具有的特征。只有这样,才能客观、准确地把握本世纪易学研究的发展线索、内

① 例如:高明先生在《50年来之易学》中,将所涉及的五十余位易学家,按其著作的性质分为四类:其一为注视派,“民国初年言《易》者多属之。其人多为逊清宿儒,盖有感于国变,自以为忧患而作《易》者。其书多不标民国年号,但书甲子,亦有不仕新朝之意。其人既守旧不移,故其治《易》亦惟有沿袭旧法,不能出于注视之外。”其二为论述派,“此则就前儒易学加以论述,而已见亦寓于其中”。其三为考证派,“此则言《易》而侧重于考据,立说必凭借乎证验者也”。其四为创新派,“此则援引欧西思想以入《易》,而为《易》注入新血液,组成新体系,表现新面目,创造新生命者也”(《五十年来之易学》,[台湾]《中国一周》第558期,1961年1月)。《周易研究史》在对“现代易学”的介绍中,则仍然沿用了传统义理派、象数派和考据派的分类方法,并分别以“现代义理派”、“现代象数派”和“现代考据派”为题进行了介绍。

在规律和总体价值。具体而言,有以下三点值得注意:

其一,正确把握易学研究与时期的文化思想背景的关系。20世纪的中国易学,出现了许多新话题,运用了许多新方法,也形成了许多新观念,这些都不是凭空而来的,它们的产生与本世纪中国社会文化思想的发展变化有着密不可分的关系。因此,在研究和总结这些新话题、新方法和新观念时,有必要反过头来从产生它们的背景入手,揭示其之所以如此的根本原因。以《周易》经传关系的研究为例,传统易学认为,《易传》系孔子所作,而孔子是删订六经的圣人,他的解经之作自然也就应该成为经的一部分。因此,向来的经学家都把《易传》对《易经》的解释视为标准的解释,视为理解《易经》的惟一正确的途径。但是,进入本世纪以来,特别是“五四”新文化运动之后,由于新史学的崛起,实证主义方法的运用,经学家的易学史学观被破除,有些学者开始对传统的“以传解经”论提出怀疑。他们提出了两条理由:一是《周易》经、传形成于不同的时代,分别反映了不同的历史观念;二是《易经》为卜筮书,《易传》为哲学书,二者属于性质不同的两种著作。并由此得出结论,认为“以传解经”是错误的,正确的作法应该是“以经观经”、“以传观传”、“经传分治”。毫无疑问,“经传分观”论,是20世纪易学研究中出现的新话题,但如果离开了上述社会思想文化背景的考察,要真正明白它产生的原因,恐怕是非常困难的。产生的原因无法明白,则其在易学发展史中的意义也就难于说清楚了。

其二,正确把握易学发展中新旧之间、不同流派之间批判、继承、创新的关系。20世纪中国易学研究中的新话题、新方法、新观念,固然与时期的文化思想背景有关,但也是易学本身发展的必然产物,是易学发展中新旧之间、不同流派之间批判、继承、创新的结果。拿古史辨派的易学研究来说,虽然号称新史学,但在易学研究的方法和观念方面,又深深地受到了传统经学的影响。他们的疑

古观念,部分地或者大部分地来源于宋代以来经学研究中的怀疑之风。他们的实证方法,则在一定程度上承续了清代乾嘉考据学的精神。而他们在对《周易》的看法上,又很多地接受了清未经今文学家的观点。可见,“新史学”之“新”,并非完全排斥“旧”,而是在批判继承中有所创新。如果不注意发现这些新旧之间的辩证关系,用孤立的眼光看待古史辨派的易学研究,就很难发现他们的价值。又如在三四十年代的易学研究中,存在着一股新探索思潮,他们中的许多易学家,既重视继承传统易学研究中的合理因素,又不同程度地认肯或接受了新史学观念及方法,他们的研究很有特色。但如果不注意考察他们与传统及不同流派之间的批判继承关系,也很难发现他们的这种新探索之新究竟有什么意义。

其三,正确把握本世纪易学研究在本世纪中国文化思想发展中的地位。对于本世纪中国文化思想的发展来说,20世纪中国易学研究中的新话题、新方法、新观念,究竟有什么样的价值,这是关系到如何评价本世纪中国易学的一个大问题。因此,也值得引起高度重视。我认为,要解决好这一问题,必须辩证地处理好思想史与学术史的关系。具体到易学的研究,就是要注意发现在本世纪的易学新话题、新方法和新观念中,哪些在思想发展史方面的意义相对较大,哪些在学术发展史方面的意义相对要多,哪些在两方面都有重要意义。只有这样,才能对于那些学术价值相对不高而思想意义很大,或者相反,思想意义相对不大而学术价值很高的易学研究,分别作出合理的评价。仍以古史辨派为例,以今天的眼光来看,他们关于易学的许多结论,难免“疑古过勇”之讥。因而,其学术价值也就颇值得怀疑。但从当时的历史背景来看,他们为本世纪的易学研究引进了新方法和新观念,提出了新问题,有的观点甚至激荡了半个多世纪,产生了深远的影响。应该说其思想价值是不容抹杀的。又如尚秉和的易学研究,无论从方法上还是观念上,

都对本世纪的思想发展没有产生什么影响。其《周易尚氏学》也是在他死后 30 年才有机会公诸于世的。但该书在易象的研究方面有很多独到的见解,发前人之未发,颇有一定的学术价值。因此,其学术地位也是不容忽视的。当然,就本世纪易学发展的总体情况而言,思想与学术是不能、也是无法绝然分开的。但具体到每一位易学家来说,由于其知识结构、生活背景、行为观念乃至兴趣追求的不同,又的确存在着各种各样的差异。看不到这一点,就容易抓住一点,不及其余,作出不适当的判断。

最后,谈谈本书的选材标准和章节体例。本书以 20 世纪的中国易学为对象,拟对 1900 年至 1997 年 7 月 1 日香港回归之前的近百年的易学研究进行总结。对于这百来年的易学发展,我们将以 1949 年为限,分为前后两个时期,后一个时期又分为大陆和台湾两部分,其中的大陆部分又以 1978 年的十一届三中全会为界,分为前后两个阶段。为了相对准确地把握本世纪易学研究的发展脉络,同时也为了站在 20 世纪中国文化思想发展史的立场,关照易学研究的特殊意义,本书将坚持学术史与思想史并重的原则,在研究对象的选择上,力求突出学术性、思想性、创新性和代表性。在章节体例的安排上,1949 年以前,易学研究是在打破旧文化和建设新文化的社会大背景中进行的,呈现出新旧并存、对垒和除旧布新的特征,因此,本书将按大致可分的几个易学流派分三章予以介绍。1949 年以后,大陆的易学研究是在马克思主义占绝对统治地位的社会大背景中进行的,虽然也存在观点上的不同和争论,但“派在学内”,所以,本书在严格遵循历史发展进程的同时,按大致可分的几个专题用五章分别予以介绍。1949 年国民党退守台湾后,台湾的易学研究,经历了与大陆不同的发展历程,本书也将以专题的形式用一章的篇幅进行概述。

目 录

序	方克立(1)
前 言	(1)

上编(1900—1949 年)

第一章 经学家的易学研究	(3)
第一节 章炳麟、刘师培的易学研究	(4)
一、对卦名及卦爻辞之文字学的研究	(5)
二、论《易》象	(8)
三、论《易经》中的社会进化思想	(11)
四、以佛解《易》	(14)
五、刘师培论《史记》中的《易》说	(17)
第二节 杭辛斋及其易学	(21)
一、论历代易学	(22)
二、论易象	(25)
三、论易数	(30)
四、论易与古今中外之科学	(40)
第三节 尚秉和及其尚氏易学	(42)
一、论观象系辞	(42)
二、论易理	(48)
三、论先儒诂《易》失误之原因	(52)

四、《焦氏易林》研究	(57)
第二章 古史辨派与唯物史观派的易学研究	(60)
第一节 顾颉刚及其易学研究	(61)
一、论卦爻辞中的故事	(62)
二、论卦爻辞的著作年代及作者	(64)
三、论《易经》与《易传》的关系	(67)
四、“观象制器”与《易传》的著作年代	(70)
五、《周易》与中国上古史	(73)
第二节 李镜池及其《周易探源》	(77)
一、《周易》的成书、时代和作者	(78)
二、《周易》的内容、性质	(84)
三、《易传》探源	(92)
第三节 郭沫若及其《周易》与古代社会研究	(99)
一、《周易》时代的社会生活	(99)
二、《周易》之制作时代	(107)
第四节 古史辨派和唯物史观派易学研究	
的影响及评价	(113)
一、古史辨派易学研究的影响及评价	(113)
二、郭氏易学研究的影响及评价	(116)
第三章 易学研究的新探索	(121)
第一节 《易经》注释的新探索	(121)
一、于省吾及其《双剑謠易经新证》	(122)
二、高亨及其《周易古经今注》	(128)
三、闻一多及其《周易义证类纂》	(136)
第二节 《周易》义理、象数的新探索	(141)
一、苏渊雷及其《易通》	(142)
二、金景芳及其《易通》	(147)

三、熊十力及其易学哲学研究	(151)
四、薛学潜及其《易与物质波量子力学》	(160)

下编(1950—1997 年)

第四章 五六十年代的易学讨论	(167)
第一节 《周易》经传的成书年代及其性质	(168)
一、《易经》的成书年代	(168)
二、《易传》的成书年代	(173)
三、《周易》经传的性质	(179)
第二节 《周易》经传的哲学思想	(184)
一、《易经》的哲学思想	(185)
二、《易传》的哲学思想	(193)
第三节 《周易》研究的方法	(199)
一、如何看待《周易》经传的关系	(199)
二、《周易》研究与哲学史方法论	(205)
第五章 八十年代以来《周易》经传的注释与研究	(219)
第一节 高亨及其《周易大传今注》	(222)
一、《周易大传今注》的方法及体例	(222)
二、《易传》中的象数问题	(231)
第二节 金景芳及其《周易全解》	(241)
一、《易》源于筮	(242)
二、《坤乾》与《周易》	(245)
三、关于《易传》	(248)
四、《易》之精华在思想	(253)
五、吕绍纲及其《周易阐微》	(259)
第三节 黄寿祺及其《周易译注》	(263)
一、《周易》经传的制作、性质及研究方法	(264)

二、读《易》的基本条例	(271)
三、《周易译注》的两个特点	(274)
第六章 易学史研究	(281)
第一节 朱伯崑及其《易学哲学史》	(281)
一、关于易学哲学史的界说	(282)
二、易学哲学史的发展线索	(285)
三、易学哲学史的核心问题	(294)
四、对《易学哲学史》的两点评价	(304)
第二节 易学流派、人物及典籍的研究	(309)
一、郑万耕及其《太玄》研究	(310)
二、李申及其图书学研究	(316)
三、萧汉明及其《船山易学研究》	(324)
四、象数易学研究	(331)
第七章 《周易》与出土文物	(334)
第一节 数字卦	(334)
一、甲骨、金文中的易卦材料	(335)
二、甲骨、金文中的数字之为易卦的证明	(335)
三、数字卦中的数字	(348)
四、数字与筮法	(350)
五、数字卦的符号意义	(353)
六、三画卦与四画卦	(355)
七、重卦	(355)
第二节 帛书《周易》研究	(361)
一、帛书《六十四卦》研究	(361)
二、卷后佚书的篇目及成书年代	(369)
三、帛书《系辞》的研究	(371)
四、帛书《易经》与帛书《易传》的关系	(383)

五、帛书《周易》的历史价值	(387)
第八章 《周易》思想的现代诠释	(390)
第一节 余敦康及其人文易研究	(390)
一、《周易》经传：中国文化精神的生成	(391)
二、易学史：中国文化精神的展开	(396)
三、回到轴心时期：易道的现代诠释	(402)
第二节 董光璧及其科学易研究	(406)
一、易学中的科学原理	(407)
二、易学与中国科学的三次高峰	(413)
三、易学与近、现代科学	(416)
四、科学易与易科学	(418)
第三节 张立文及其易学哲学研究	(422)
一、和合学的意蕴	(422)
二、和合学的总体构想	(425)
三、和合学建构的内在机制	(428)
四、和合世界的整体贯通与生生	(430)
第九章 1949 年以来台湾地区的易学研究	(435)
第一节 台湾易学研究概说	(435)
第二节 《周易》经传的研究	(440)
一、屈万里及其《周易》经传研究	(440)
二、高明及其易学研究	(449)
三、戴璉璋及其《易传之形成及其思想》	(459)
四、黄沛荣及其《易学乾坤》	(468)
五、朱高正及其《易经》通解和例解	(477)
第三节 易学史研究	(483)
一、高怀民及其易学史研究	(483)
二、黄庆萱及其《魏晋南北朝易学书考佚》	(498)

三、赖贵三及其《焦循雕菰楼易学研究》	(510)
第四节 易学思想研究	(517)
一、方东美及其易学思想研究	(517)
二、罗光及其士林派易学思想研究	(525)
结束语	(533)
后记	(549)

第一章 经学家的易学研究

自汉武帝刘彻于建元五年置五经博士,立《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》为经书,在两千余年的中国封建社会中,儒家经学一直居于封建思想学术的统治地位。清朝末年,随着封建政体的土崩瓦解和西学的不断冲击,作为社会正统意识形态的经学开始走向衰落。到辛亥革命推翻腐朽的清王朝,终结了中国封建社会的运数,经学独尊的正统地位也便告一段落。但经学的研究或研究经学的学术活动,并没有因此退出历史的舞台。就是在民国时期,这种研究虽非时代学术的主流,也仍然有其一定的市场。所以,研究本世纪的易学,不能不从这些经学家的易学研究说起。

本章界定“经学家的易学研究”,主要包括这样一些标准:易学史学观、易学观以及易学研究方法^①。就易学史学观说,他们一般都比较认同“人更三圣,事历三古”的传统旧说,视《周易》为圣人之书。就易学观说,他们一般都比较强调《周易》是一部包含了圣人之道之经典之作,人们可以领悟和发挥其中的思想,但不能有所怀疑。就易学研究方法说,虽然有象数、义理之别,但他们一般都认为《周易》卦爻辞与卦爻象之间存在着内在的逻辑关系,并比较侧

^① 本章所谓的“经学家”,主要指用传统的经学观念和方法研究《周易》的一部分人。民国时期以及1949年以后的台湾地区,有些研究经学的学者,仍被称为“经学家”,但由于他们多已不再认同传统经学的观念或方法,所以,本章所谓的“经学家的易学研究”,不包括后者。

重于探求或打通这种关系。清末民初,以这种传统经学的路子研究易学的人颇多,既有逊清遗老,又有辛亥斗士,还有家学深厚的纯粹学人。流派也很复杂,有的宗汉学,有的治宋学,有的汉、宋兼治。但由于清代易学复古多于创新,在理论思维方面贡献不大,加之文献学的研究在乾嘉之世已经达到顶峰,而义理学的研究又适逢中外文化冲突之秋,其固步自封者自不必说,其有志跟随潮流者,亦或囿于观念、方法的局限,而没有什么实质性的创获。所以总起来说,这一时期,治《易》者虽众,有新气象者并不多见。不过,其中也有几位学者,颇能发前人之未发,如以社会学解《易》的章太炎,以《易》附会西方自然科学的杭辛斋,和发明象学的尚秉和等,他们的易学研究,既在一定程度上体现了清代易学的流风余韵,又从某种意义上显示了传统经学转向新世纪的征兆迹象。因此,对本世纪的易学研究产生了一定的影响。

第一节 章炳麟、刘师培的易学研究

章炳麟(1869—1936年),近代资产阶级革命家、经学家。初名学乘,字枚叔,后更名绛,号太炎,浙江余杭人。早年从著名经学家俞樾就读于杭州“诂经精舍”,后曾发起成立光复会,又参加同盟会,并主编同盟会机关报《民报》。晚年远离政治,在苏州开设章氏国学讲习会,以讲习为业。在章氏的经学研究中,易学研究并不占有重要的地位,但作为清代学术之“正统派”的殿军^①,他对易学的见解也颇有特色。大体而言,其早年因对《周易》存有偏见,认为“《易》道冥昧,可以存而不论”^②,虽略有涉及,亦不过文字考释而

① 梁启超:《清代学术概论》二。

② 章太炎:《自述学术次第》,《制言》第25期。

已。中年以后,反思自己七遭追捕,三入牢狱的坎坷历程,始知“不学《易》,则终身不能无大过,而悔吝随之”^①。所谓“处困而亨,渐知易矣”^②。于是始著《易论》,以卦序演社会进化过程,并援佛教法相唯识之学阐发《易》理,形成了颇具特色的易学思想。

一、对卦名及卦爻辞之文字学的研究

章氏说:“余少尝遍治群经,独不敢言易。”^③但在求学杭州“诂经精舍”时期,章氏也曾对《周易》的卦爻辞作过一些考证性研究,如《需于郊不犯难行也》、《需不进也》、《天下之动贞夫一者也》、《其人天且劓》、《化益》、《壮于頄解》等六篇论文,就是这一时期的学易成果。后又曾著《八卦释名》,对八卦之名从文字学的角度予以考证。自谓“字字征实,不踏空言;语语心得,不因成说”^④。如其《需于郊不犯难行》曰:

需初九《象》:需于郊,不犯难行也。按卦《象》云:云上于天,需,君子以饮食宴乐。然则以人事明之,此需于郊,谓餞也。《大馭》:及犯轅,遂驱之。《注》云:封上为山象,以菩刍棘柏为神主,既祭之,以车轅之而去,喻无险难也。《聘礼·注》云:行出国门,释酒脯之奠于轅为行始。道路以阻险为难,是以委土为山,或伏牲其上,使者为轅祭酒脯祈告,卿大夫处者于是餞之,饮酒于其侧,礼毕乘车轅之而遂行,舍于近郊矣。是餞于国门外者有犯轅之礼,犯难而行,以难为易,故云喻无险难,此行之始,故有是礼。至

① 章太炎:《自述学术次第》,《制言》第25期。

② 《太炎先生自定年谱》。

③ 章太炎:《周易易解题辞》,《太炎文录续编》卷二之下。

④ 章太炎:《再与人论国粹学书》,《国粹学报》丁未第12号。

郊则行久矣，若夫有饒者，则无犯犴之礼，故云不犯难行也。……《彖》云：需，须也。须有留意，然则既至郊则可留以待人之饒，故云需于郊。^①

这是章氏以古代的犯犴之礼，解释《需》卦初九《象传》“需于郊，不犯难行也”。“犴”是古代祭路神的一种礼仪，祭后驱车从祭牲上碾过，以示行道无险难。《说文·车部》：“出将有事于道，必先告其神，立坛四通，树茅以依神为犴。既祭犴，辄于牲而行为犯犴。”章氏据《聘礼》注，认为这种犯犴之礼，应举行于国门之外，“取其行道无险难之意”。至郊则证明去国已远，如再饒行，无须犯犴之礼。所以《象传》谓之“不犯难行”。章氏的这一解释颇为独特，于卦爻之义亦能说通，值得引起注家的注意。

又如其对《夬》九三“壮于頄”的解释。向来的注释家多训“頄”为“面观颊间骨”。章氏认为，《夬》卦初九云“趾”，九四云“臀”，九三在一、四之间，不应言“面权”。章氏说：

案：郑本作頄，为最古。《说文》：頄从彡声，此当借为踳，踳亦从彡声，云胫肉也，一曰曲胫也，读若逵。頄又同彡，《说文》云：持弩柎也，读若逵。《广雅·释器》亦云：頄，柎也。柎者，人足、器足之通称，故踳、彡声谊通。^②

据此，章氏释“頄”为“胫肉”。其又旁证于《履》卦及爻辰之说曰：“又《夬》与《履》为两象。《易·履》六三云：跛能履。正与此九三言頄同。頄训曲胫，即跛也。又于消息：《夬》为辰，月辟卦。九三爻辰又属辰上直寿星角亢。《天文志》云：大角，两旁各有三星，鼎足

①② 《章太炎全集》(一)，第94—95、314页，上海人民出版社1984年(下同)。

句之，曰掇提。晋灼曰：如鼎足之句曲也。此犹与曲胫相符合。又九三为《艮》爻，虞氏《逸象》云：艮为腓。腓即胫也，又与上六《兑》相应，九三变则为纯《兑》，《说卦》云：《兑》为毁折。《逸象》云：《兑》为刑人。虞注：《兑》，折《震》足，为见刑断足者，亦与曲胫相类也。又《夬》与《剥》旁通，《剥》之剥床以足、剥床以辨，焦氏谓床即壮。彼言壮者，为足采皆足上物也；则此言壮者，亦必为足上物，故一言前趾，再言蹠也，其必不读本字明矣。”^① 章氏旁征博引，凡与“胫”意相关者，如爻辰、旁通等等象学之说，无不引以为据。虽然驳杂不纯，但释“頄”为“胫”，于理颇协。

《八卦释名》发表于《国粹学报》五卷二期（1909年），是一篇专门考证八卦之名的论文。八卦即乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。《易传》用它们分别代表宇宙间的八类物象及其属性。如《说卦》云：“乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。”又曰：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”章氏认为，《说卦》的这些解释，德象已具，人人能言。但“谈者多未明其字诂”，所以需要从文字学的角度予以考释和说明。章氏解释“乾”说：“案《说文》：‘乾，上出也。’此说草木冤屈而出，无取天义，字从軌声，当读为軌。軌，日始出光軌軌也。语转为皓、皦、界。皦者，皓旡也，旡乃軌字（旡字训晚，无皓旡义）。界者，元气界界，春为界天，称天者多言界，故以声转谓之軌。言其健者，象声而为训也。”传统易学向来据《说卦》释“乾”为天。章氏则认为，“乾”的原义为“上出”，从“軌”声，并无“天”的意义。但“軌”意为“日始出光軌軌也”，语转为“界”，“称天者多言界”，所以说乾之象为天。“象声而为训”，则乾之德为健。又其解释“坤”字说：“坤从土申，土位在申，为地易明。象声而为训，故言顺。”“从

^① 《章太炎全集》（一），第315页。

土申,土在申位”是《说文》对“坤”字的解释。章氏认为,坤字的构形表明其有地象,象声而为训,则坤之德为顺。震、巽、坎、离、艮、兑也都有文字学上的渊源。如“震”字,辟历振物者谓之震,所以震有雷象,震训为动,等等。

章氏精通文字音韵之学,他的这些解释,在易学史上堪称独步。但是否合乎作《易》者的本旨,尚需作出进一步的研究。

二、论《易》象

清代经学,特别尊尚汉代经师之说,易学研究也不例外。但章氏认为:“京、郑皆有爻辰,其取象或主干支天官,与《周易》异伦。荀、虞自谓用《说卦》矣。仲翔所补,逸象尤多,当刘向校古文时未有,其为私意增窜,甚明。独慈明为稍循纪。”^① 这是说,汉代易象之学,各家所论,取法不一,京、郑爻辰之说,并非《周易》所固有。荀爽、虞翻号称尊《说卦》取象,但虞翻所补逸象,刘向校古文时并没有发现,说明其为虞氏私意增窜而成。根据八卦与重卦在性质上所表现出来的不同,章氏分析了汉易象学中存在的内在矛盾。章氏认为,《说卦》所载卦象,是就三画小成之卦而言。而在六十四卦之中,除了八纯(《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》)以外,其它五十六卦,“卦体皆杂驳”。因此,“其为象不能与三画小成者同”。章氏举例说:

观于《鼎》、《井》,《鼎》诸爻,言“耳”,言“铉”,言“足”,言“涑”,言“实”;《井》诸爻,言“泥”,言“泉”,言“瓮”,言“甃”,言“禽”,言“鲋”。受象各与本事,《鼎》、《井》所原贞悔之卦,勿与焉。^②

^{①②} 《章太炎全集》(三),第385、386页。

组成《鼎》卦的三画之卦为巽、离，组成《井》卦的三画之卦为巽、坎。但《鼎》、《井》二卦的卦爻辞中所涉及的卦象，与《说卦》所载巽、离、坎等三画之卦的卦象并没有什么联系，而与“鼎”、“井”本身的性质与形象倒很相关。所以，三画之卦与六画之卦，其所取象并不相同。章氏解释说，这种现象好比水银、硫磺与丹沙的关系，三画之象，八卦异实，犹如构成丹沙的水银与硫磺；六画之象，二卦相重而为一体，犹如水银与硫磺合为丹沙。丹沙的作用，自然不同于水银与硫磺的作用。而说《易》诸家“犹分析上下，各从其始，此岂所谓知象者乎”？可见，在章氏看来，以三画之象说解六画之卦，是行不通的。

那么，易家说象为什么会出现这样的错误呢？章氏认为，这是由于受了《左传》、《国语》所载筮史占繇的蛊惑。《左传》、《国语》中载有不少用《易》占筮的例子，其中涉及许多古代史官对卦爻辞的解说。由于这些例子比较古老，所以影响很大，颇受经学家们的重视。但章氏说，这些例子多是“筮史占繇”，而“卜筮尚占，其道异于执辞”。所以，“筮史占繇，不可用于经说”。而经学家据此而说象，据此而解经，自然是行不通的。

章氏反对汉代易象之学，但并不讳言《易》象。不过，章氏所谓的《易》象，不是指八卦之象，乃是指卦爻辞中所含之象（如上引对《鼎》、《井》二卦之象的解释）。章氏在《商平》中有一段议论，不妨看作是他对易象的理解。他说：

《易》之《丰》、《旅》，皆隐言民主也。王假盛大，以至于亏食，于是有“夷主”、“配主”，位若传舍，其名曰“旅”，职若雇役，其名曰仆。即次怀资，不以贿财固位者，得童仆之贞；施惠与下，藉苞苴求关节则曰焚次，丧童仆之贞矣！……旅者之不贞

童仆，尚其小小屈疆者耳。其未得位，且求资斧，以除荆棘而自便也。其既得位，又将射雉以贼文明之化，焉肯自亡其矢也？观于《易》象，圣哲之所垂戒，灿然著名矣。^①

这段话，是章氏借《丰》、《旅》二卦倡言民主，反对君主专制。章氏所谓“观于《易》象，圣哲之所垂戒，灿然著名矣”中的“《易》象”，指文中所说“王假盛大”、“亏食”、“夷主”、“配主”（以上见《丰》之卦辞、初九、九四爻辞、《彖传》）、“仆”、“怀资”、“童仆之贞”、“资斧”、“焚次”、“射雉”（以上见《旅》之六二、九三、九四、六五、九三之《象传》）。这说明，章氏所理解的《易》象，是卦爻辞中出现的事物之象，而非乾马坤牛一类的八卦之象。而且，章氏透过卦爻辞中出现的事物之象，所要说明的是象中所含之理，而不是象汉代易家那样，为了打通卦爻辞与卦爻象之间的内在关系。

基于以上的理解，章氏对汉代易象之学颇持审慎的态度。而对费氏《易》及王弼、程颐的易学则比较看重。章氏说：“商瞿传《易》，今其大义不可知；施、梁丘亦无一字存者。独孟氏尚有遗说，又无一得其要领。自是传费《易》者，季长、景升之术最微。郑、荀与虞、费、孟殊贯，恐虞氏非真孟氏，郑、荀亦非真费氏也。”^② 与此相比，王弼之《易》，“洒落之功，盖将上复丁（指丁宽——引者）、费之言，岂自任胸臆尔乎？观其《略例》，闳郭深远，……周、孔既歿，诸儒诚不能与辅嗣比肩”。“宋世程叔子所作《易传》，亦辅嗣之流，征引人事，弥又广博。斯则历世愈久，史传愈繁，故所见或与辅嗣有异，要之足以践迹矣。”^③ 当然，章氏也指出：“仆之有取于王、程

^{①③} 《章太炎全集》（三），第520—521、387页。

^② 章太炎：《答吴检斋论易书》，《国学论衡》第5期下。

者，亦谓其近道也，非谓三圣之旨尽于是也。”^① 章氏的易学思想于此可见一斑。

三、论《易经》中的社会进化思想

作为一名古文学家，章太炎颇为认同章学诚“六经皆史”之说。章氏指出：“‘六经皆史也’，这句话详细考察起来，实在很不错。在《六经》里面，《尚书》、《春秋》都是记事的典籍，我们当然可以说他是史。《诗经》大半部是为国事而作，像歌谣一般的，夹人很多，也可以说是史。《礼经》是记载古代典章制度的，在后世本是史的一部分。《乐经》虽是失去，想是记载乐谱和制度的典籍，也含史的性质。只有《易经》一书，看起来像是和史没关，但实际上却也是史。太史公说：‘《易》本隐以之显，《春秋》推见以至隐。’引申他的意思，可以说《春秋》是胪列事实，中寓褒贬之意；《易经》却和近代‘社会学’一般，一方面考察古来的事迹，得着些原则，拿这些原则，可以推测现在和将来。简单说起来，《春秋》是显明的史，《易经》是蕴着史的精华的。”^② 可见，在章氏看来，《易经》不但是史，而且还不是一般的史，而是“蕴着史的精华的”。这里的“精华”，指的就是“社会学”，即“以《易》而论，看起来像是讨论哲学的书，其实是古代社会学”^③。

《易经》中的社会学思想主要包括哪些内容呢？在《易论》中，章氏回答了这个问题：

《传》曰：“夫易彰往而察来”，“开物成务”。六十四序虽难知，要之记人事迁化，不越其绳，前事不忘，故损益可知也夫！

① 《答吴检斋论易书》。

②③ 章太炎：《国学概论》，第18—19、30页，上海古籍出版社1997年（下同）。

非讖记历序之侔。上《经》始乾坤，“既成万物”，而下《经》讫于未济“物不可终穷”，言“既济”者，斯局促矣。

庶虞始动，其象曰“屯”，其彖曰“宜建侯而不宁”。侯则草昧部族之酋，鶉居谷食，上如标枝，而民如野鹿者也。当是时，民独知畋渔，故其爻曰：“即鹿无虞，惟入于林中。”婚姻未定，以劫略为室家，故其爻曰：“匪寇婚媾。”且夫忧患廉耻之情，虽泰始已萌眚也，是以君子几舍，女子则有“贞不字”者。受之以“蒙”，杂错质文之间，始有娉女，而爻称“内妇”、“克家”。初作娉者，略如买奴婢，故其爻曰“见金夫，不有躬”也。受之以“需”，“君子以饮食燕乐”。农稼既兴，民之失德，乾糝以愆，而争生存、略土田者作，故其次“讼”。小讼而曹辩，大讼用甲兵，是以行“师”，所谓“丈人”者，众之所归往也。众有所“比”，同征伐，共劳逸，故其伦党搏而不溃，其卦曰“不宁方来，后夫凶”；象曰“先王以建万国，亲诸侯”。盖黄帝、大禹合符会计之事也。

“屯”之建侯，未有王者，其侯酋豪。“比”有假王，纲纪已具，城郭都邑已定。当其在屯，虽为不宁侯也。比而不宁，不属王所，则抗而射之。……“讼”以起众，“比”以畜财；军在司马，币在大府。有军与币，而万国和亲，觐威不用，故其象曰“懿文德”。受之以“履”，帝位始成，大君以立，由是“辨上下，定民志”。盖建号若斯之难也。虽有位命，朝仪之文，情尚朴质，恟悞尚通，其道犹“泰”，浸以成“否”。斯亦懿文德、辨上下之所驯致。济“否”者，平其阶位，故曰“同人”，“君子以类族辨物”。宗盟之后，异姓其族，物细有知，诸夏亲昵，狄戎豺狼者，而族物始广矣。故“同人于宗”曰“吝”；“于郊”、“于门”，然后其无悔咎也。

此九卦者，生民建国之常率，彰往察来，横四海而不逾此。^①

在这里，章氏利用《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》、《小畜》、《履》、《泰》、《否》、《同人》等卦，推演了“横之四海而不逾此”的社会进化过程。《屯》卦反映了人类社会初始阶段的情形，此时草昧未开，“人民禽兽未有所分，逢女为耦，不假行媒，其次劫略而已”（《商平》）。发展到《蒙》的阶段，始有礼聘，但形同买卖，所以爻称“见金夫，不有躬”。发展到《需》的阶段，农业已兴，田地日益显得重要。但为了生存，劫掠土地的事件时有发生。“争竞愈广，众比愈盛，又必储财以备久斗”（《蓟汉昌言》）。争讼必动“甲兵”，动“甲兵”必亲比结盟，“同征伐，共劳逸”，所以有《比》。这时纲纪已具，城郭都邑已定，所谓“军在司马，币在大府，而万国和亲，觐威不用”，于是王朝始建，帝位始成。所谓“履帝位而不疚”。但或《泰》或《否》，亦势之必然。所以必须舍“同人于宗”之“吝道”，而“同人于门”、“同人于郊”，亦即平其阶位，亲昵诸夏，类族辨物，推及异姓。如此才能“无悔”、“无咎”，而“通天下之志”。

不难看出，章氏所谓的《周易》之“史的精华”，比附的痕迹是很明显的。或许由于《同人》之后的卦于比附上困难较大，所以章氏说：“过此以往，未之或知也。”^②不过，在章氏的比附中至少表明了两层意思：一是社会进化思想，即社会历史的发展表现为一种进化过程；一是国家的确立，是争讼的产物，而争讼的产生乃是由于“农稼既兴”，即生产发展的结果。这种思想与传统经学家言必称“三代”、礼仪制度由圣人出的史学思想是大不相同的。

此外，章氏又曾将《周易》六十四卦分为几组，勾勒人类社会发

①② 《章太炎全集》（三），第380—381、381页。

展历史的总貌(见《自述学术次第》),其基本精神与上述思想无别,文繁不述。

四、以佛解《易》

在中国佛教史上,以佛解《易》的现象并不鲜见。章太炎深通内典,尤其精研法相唯识之学。中年以后,身遭种种变故,乃以佛教唯识之学为理论武器,会通儒、道、释三家之学。其以佛解《易》,也大体始于这时。章氏说:“《易》为开物成务之书,所说皆世间法也,世法之极,于是微著出世之端。”^① 他解释《乾》《坤》两卦说:

“乾知大始,坤作成物”,乾即阿赖耶。先有生相,即起能见,而境界妄见矣,故曰“大始”。坤即末那,执此生为实,执此境界为实,皆顺乾也,故曰“成物”。

“大哉乾元,万物资始”,此固阿赖耶之征。“至哉坤元,万物资生”,即无明为缘生第一支也。无明无往不在,而末那我痴即是无明本体,且坤卦言“先迷后得主”,“迷”者无明不觉之谓。依如来藏,有此不觉,不觉而动,始为阿赖耶识,故曰“先迷”。阿赖耶识即成根本,无明转为我痴,执此阿赖耶识以为自我,故曰“后得主”。以其恒审思量,故《传》曰“后得主而有常”。以其执人、法,故《传》曰“舍万物而化光”。明万法依是建立也。^②

文中的“阿赖耶”为大乘法相唯识学所说八识之第八,故亦称“第八识”。这一识的特点(自相)是具有能藏(谓具有储藏作用)、所藏

^{①②} 章太炎:《蓟汉微言》,第16、17—18页,浙江图书馆1917年刻,北京大学图书馆藏。

(谓其所藏为前七识的种子)和执藏(谓此识常被末那识执为自我之体)的功能。“末那”为第七识,它的特点是“恒审思量”,将第八识执为自我之体,产生我痴、我慢、我见、我爱四惑,生起烦恼,令人流转于生死之境。“生相”即生起之相;“能见”即“能见相”,又曰“见相”;“境界”即“境界相”,又曰“所见相”。文中的“无明”是佛教“十二缘生”(佛教“三世轮回”说的核心理论之一,包括无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死等)的第一支,意为愚痴、暗昧、无有智慧、不明真实。“如来藏”即真如。章氏认为,世界上的一切事物和现象都是有条件的、相对的、暂时的、变化的、虚幻的。而真如却是无条件的、绝对的、永恒的、不变的、真实的、超越于世界万物之上的。正因为真如绝对,无所对待,所以它不觉悟自身的存在。不觉悟就是无明,有无明就有运动,于是真如(如来藏)转化为阿赖耶识,阿赖耶识变现出人和万物^①。

在前引第一段话中,章氏用唯识学中的阿赖耶识与末那识的关系解说乾坤二卦,意思是,“乾”好比真如不觉,心起妄念,生动作,而有能见之相,即起能见之相,各种虚妄境界亦随之而生,所以谓之“大始”。“坤”好比末那执持阿赖耶及其变现之境界为实有,恒审思量,使万物生灭不已,所以谓之“成物”。前引第二段中,章氏用唯识学的原理更详细地解释了乾坤之间的关系。章氏认为,“先迷”之“迷”,即如来藏不觉有我之义。由不觉而妄动,始转为阿赖耶识。末那(坤)执此杂染之阿赖耶以为自我,生我痴、我慢、我见、我爱四惑,生起烦恼,令人流转于生死之境。乾即阿赖耶识,乾迷在前,坤顺承之,乾元资始,坤元资生,所以,谓之“后得主”。可

^① 章氏说:“此真如心,本唯绝对,既无对待,故不觉有我。即此不觉,谓之无明。”(《荀汉微言》)“以如来藏无所对,奄乎不自知,视若胡越,则眩有万物。”(《国故论衡·辨性上》)

见,在章氏看来,乾坤即唯识学之第八识与第七识,乾有变现万物的种子,为万法缘起,坤能执之为主,恒审思量,于是生出宇宙万物。

他又解释六十四卦卦序说:

《易》上经始《乾》、《坤》,下经始《咸》。先儒或以天道人事比缚,韩康伯非之。然经分上下,要非无意。案佛典言十二缘生,第一支为无明,第八支为爱。无明发业,爱欲润生。由是一切法生,流注不绝。若徒有无明,不以爱为增上,则不得辗转结生也。故《易》上经首《乾》、《坤》者,无明支;下经首《咸》者,说爱支。爱莫甚于男女,故以夫妇表之,《易》说缘生,较然可知。^①

《周易》六十四卦,何以上经首《乾》、《坤》,下经始《咸》、《卦》,易学史上比较流行的看法是上经说天道,故以《乾》、《坤》始,下经说人事,故以《咸》卦始(见《序卦传》)。但也有不同的意见,如韩康伯说:“《序卦》之所明,非《易》之蕴也。”章氏则认为,《周易》六十四卦分为上下二篇,当非偶然为之,乃包含一定的意义。依佛教“十二缘生”之说,第一支为无明,无明虽为业缘,但如果没有第八支“爱”的滋润,也是不能使一切法生生相续,流注不绝的。《周易》首《乾》、《坤》,乾即阿赖耶识,为万法缘起,是无明;下经首《咸》卦,卦辞说:“娶女吉。”“爱莫甚于男女,故以夫妇表之”,则合于第八支。而《周易》终于《未济》、《既济》,言“物不可穷也”,亦含流注不绝之义。所以,《周易》上下经之分与佛教十二缘生之说相合,“《易》说缘生,较然可知”。

^① 《葑汉微言》,第18页。

章太炎以佛解《易》的例子还不少,但大体的思路基本如此^①,兹不具引。从中不难看出,章氏利用佛学,特别是其中的法相唯识之学,发挥《周易》中的基本思想,颇有独特之处。但由于在章氏那里,法相唯识之学是被当作“方法、理论”来看待的,所以,以此解《易》,实是纳《易》于唯识学之体系框架中,曲解比附也就在所难免了。

五、刘师培论《史记》中的《易》说

刘师培(1884—1920年),近代学者、经学家。字申叔,号左庵,后改名光汉,江苏仪征人。1904年加入光复会,任《警钟日报》主笔。1907年应章太炎之邀,到日本担任《民报》编辑,并加入同盟会。其间曾与其妻何震创办《天义报》和《衡报》,与张继等人创办“社会主义讲习会”,宣扬无政府主义。后曾背叛革命,并曾为袁世凯复辟帝制摇旗呐喊。1917年被蔡元培聘为北京大学国文科教授,直至病逝。刘氏出身学术世家,少承祖业,博通古文经学,于家传《左传》之学尤其精擅。但在《周易》的研究方面也有一定的建树,撰有《连山归藏考》、《司马迁述周易义》、《刘瓛周易注补辑》、《王弼易略例明彖篇补释》等。此外,在所著《经学教科书》中,用四节的篇幅讨论了历代易学的发展。从这些撰述中可以看出,与章太炎侧重探讨易学的思想不同,刘氏比较侧重于梳理易学研究的历史,二人恰好形成互补。本节只就刘氏对杨何易说的钩沉作一简介。

据《汉书·儒林传》,汉《易》本于田何。田何有四大弟子,即东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生。但后来的施、孟、梁丘三家均出于丁宽弟子田王孙之传,其他诸家的传授世系及易学面貌

^① 章氏以佛解易的材料多出自口述,且泛泛而谈,没有形成系统的思想体系。

则不甚了了。刘氏据《史记》、《汉书》认为,王同子中的后学杨何的易说,其面貌并非一无所存。史载从杨何受《易》者有二人,一是丁宽的后传梁丘贺,一是司马迁的父亲司马谈。《汉书·儒林传》说:“梁丘贺从大中大夫京房受《易》,房者,淄川杨何弟子也。”可知梁丘贺之学杂有丁宽及杨何二家之说。而司马谈,据《史记·太史公自序》:“太史公学天官于唐都,受易于杨何,习道于黄子。”可知司马谈与京房同门,同传杨何之《易》。刘师培由此推论:“谈子为迁,则《史记》记述《易》之词,必为王同、杨何故谊。”^①

那么,杨何之《易》究竟包括一些什么内容呢?根据刘氏的考证,可以概括为以下几个方面:

其一,易学的传授世系。《史记·仲尼弟子列传》云:“商瞿,鲁人,字子木。孔子传《易》于瞿,瞿传楚人馯臂子弘,弘传江东人矫子庸疵,疵传燕人周子家竖,竖传淳于人光子乘羽,羽传齐人田子庄何,何传东武人王子中同,同传淄川人杨何。”《儒林传》亦云:“自鲁商瞿受易孔子,孔子卒,商瞿传易,六世至齐人田何,字子庄。而汉兴,田何传东武人王同子仲,仲传淄川人杨何,何以《易》,元光元年征,官至中大夫。……然要言《易》者,本于杨何之家。”这是司马迁对易学传授世系的描述。这里仅仅说到田何授《易》于王同,而不及丁宽诸人;仅仅说到王同传《易》杨何,而不及京房诸人。并且概括言之“易者本于杨何之家”,说明“史公言易,传父谈之学,由杨何上溯王同之传,与丁宽所传稍别”。

其二,《周易》经传的作者。《史记·太史公自序》云:“余闻之先人曰:伏羲至纯厚,作易八卦。”《周世家》云:“西伯囚羑里,盖益易之八卦为六十四卦。”《太史公自序》又云:“西伯拘羑里,演《周

^① 刘师培:《司马迁述周易义》,见《刘申叔遗书》,第1202页,江苏古籍出版社(下同)。

易》。”可见司马谈父子坚持认为八卦为伏羲所作，重卦为文王所作。《孔子世家》云：“孔子晚而喜易，序彖、系、象、说卦、文言，读易韦编三绝。曰：加我数年，若是，我于易则彬彬矣。”这说明，在司马迁看来，《彖传》、《象传》、《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》均为孔子所作。刘师培认为，“不言《杂卦传》者，或杨何所传之本，与施、孟、梁丘不同，合《杂卦》于《说卦传》。或上下经而外，仅分《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》为六卷。其次与《史记》所序同，与施、孟、梁丘十二卷之本不合，不得执班《志》所载篇目相符合也。”^①

其三，杨何说《易》之例。据刘师培的研究，“《史记》释《易》之文，亦多古谊”，如《太史公自序》云：“《易》曰：‘失之毫厘，差以千里。’故曰：‘臣弑其君，子弑其父，非一旦一夕之故也，其渐久矣。’”刘氏解释说：“‘失之毫厘’二语，见于《易纬·通卦验》，而贾谊《新书》及《汉书·东方朔传》均引为《易》文，或杨何所传之本，有此二语。‘臣弑其君’以下，亦《坤·文言》之词。据《史记》上文言：弑君亡国，皆由失其本。本即《易》之所谓积善也。则弑君亡国，即《易》之所谓殃，由积而成也。”刘氏认为，这种以易文互相训释的解经之法，“略与费氏家法相符，疑皆杨何说《易》之例”。又如司马谈《论六家要旨》云：“尝窃观阴阳之术，大祥而众击毁，使人拘而多所畏。”刘氏认为，《史记》论卜筮诸术，均遵其谊。“盖史迁说易，不讥卜筮之诬，亦不拘墟于卜筮，与术数家言迥别。然均上承父谈之传。而杨氏说易之家法，亦于此可睹矣”。又如《史记·外戚世家》云：“易基乾坤。”《田敬仲完世家赞》曰：“盖孔子晚而喜易，易之为术，幽明远矣，非通人达才，孰能注意焉。”《滑稽传序》引孔子语曰：“易以神化。”《太史公自序》曰：“易以道化。”又曰：“易著天地、阴

^① 刘师培：《司马迁述周易义》，见《刘申叔遗书》，第1202页。

阳、四时、五行，故常于变。”刘氏认为，这些思想或许均为王同旧说，由杨何以授司马谈，而史迁著之史册。其他如“律书以律历通五行八正之气，并论阴阳盛衰，《天官书》言天运之变，旁及天人相与之故，或亦杨氏所传”^①。

其四，《史记》所记《易》文可证古《易》异字。《史记》中所载部分《周易》经传的文字，有的与今通行本颇异。刘氏认为，这种不同恰好可证古《易》异字。如《史记·天官书》云：“仰则观象于天，俯则法类于地。”这是引《易·系辞》中语，原文为“俯则取法于地”。此处作“法类”，足证杨本“取法”作“法类”。又如《伯夷列传》云：“同明相照，同类相求。”《文言传》中作“同气相求”。此处作“同类”，足证杨本“同气”作“同类”。其他与《易》义有关的记载还不少，刘氏认为，“此均史迁谳明《周易》之征”，“惜所传之止于斯也”^②。

总之，刘氏根据《史记》中涉及到的《周易》文句，及由此反映出来的司马氏父子对《周易》的态度，认为王同、杨何的《易》说，大体表现为以上面貌。刘氏的这种考证，很有意义，对于理解汉代易学的全貌，有一定的帮助作用。《太史公自序》云：“先人有言，孔子卒后至于今五百年，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际，意在斯乎？意在斯乎？小子何敢让焉！”可见史迁曾以甄明《易》义为己任。“惜所传之止于斯也”！刘师培先生早折，对易理尚来不及有深切的体认，所以只留下了一些关于易学史的论述。用他评价史迁的话，我们也可以说：“惜所传之止于斯也”。

清代易学，特别是乾嘉之学，以文字训诂为手段，以恢复汉学为宗旨，在理论思维方面的贡献相对较少。这一方面表明传统易

①② 刘师培：《司马迁述周易义》，见《刘申叔遗书》，第1202、1203页。

学的理论思维,发展至清代已开始由高峰走向低坡^①;另一方面也说明单纯以恢复汉易为目的的清代易学研究,其“宗旨”本身恰恰成为其自身发展的制约因素。作为清代学术之“正统派”的殿军,作为本世纪初最后两位古文经学大师,章太炎和刘师培,几乎都没有把“五经之首”的《周易》作为自己的研究重点,原因固然很多,汉《易》之善言灾异和理论思维的僵化呆板,恐怕也是主要因素之一。但是,由于他们的博学和严谨,使他们在易学方面的点滴见解,也足能产生诱人的魅力。如章太炎之论“易象”,刘师培之论杨何易说,都不乏精彩之处。而二人均十分注意以近代西方知识为参考,关照传统易学,虽不免比附牵合之讥,令人生“不欲落伍而又难于自拔”之感,但也说明经学的樊篱已在不自觉中被渐渐地拆除着^②。

第二节 杭辛斋及其易学

杭辛斋(1869—1924年),近代易学家。名慎修,字一苇,浙江海宁人。早年游学京师,充文渊阁校对。肄业同文馆,习天算理化。1912年,当选为众议院议员,旋因反袁(世凯)而被捕入狱。出狱后于民国七八年间,与国会同人在广州组织研几学社,相约治

① 朱伯崑:《易学哲学史》第4卷,第5页。

② 对于章太炎等人的这种比附似乎不应过于苛求,作为古文经学家,他们用来接受和消化外来知识的“背景知识”只有经学。他们敢于并努力进行这样的比附,表明其颇有丰富或突破传统经学的企图。这一点可以说是章氏及其同时代进步知识分子所共同具有的特征(如后面将要论及的杭辛斋先生,特别重视传统经学与西方近代自然科学的比附),透过他们的曲为解说,我们可以看到那个时代的知识分子为沟通中西文化所走过的艰辛历程。

《易》，并主讲《周易》于该社。“讲义纂辑，得书若干，名曰《易契》”^①。其它切磋问难，随时笔录者，又辑为《学易笔谈初集》和《学易笔谈二集》。民国八年，研几学社将此三书与杭氏所著《易数偶得》、《读易杂识》、《愚一录易说订》（陈谷甫著，杭辛斋按语）、《沈氏改正揲筮法》（沈善登述，杭辛斋辑）合编为《杭氏易学七种》出版发行。杭氏易学，突出一个“博”字，古往今来的诸种易说，以及西方的诸种学说，无不被他熔于自己的易学体系中。但相对而言，他更重视对易学象数学的探讨。这是由于在他看来，“孔子赞易，身逢乱世，行危言逊，有因时忌不能显言者，不得不以微言大义隐喻于象数之中，与《春秋》同一例也。后人不察，悉以文字求之，孔子忧天悯人之苦心，湮没尽矣”。另外，“卦因数衍，数缘象起，象由心生，易准天地，广大悉备。虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，惟数足以齐之；宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之”^②。因此，杭氏抱着“绝续在兹，弘道救世”的使命感，十分注意象数与义理、象数与古今中外各种学说之相通互补问题的研究。

一、论历代易学

杭氏治《易》，有一个突出的特点，就是特别重视对历代易学的研究。他曾遍求易类著作，前后得六百数十种。“以现世所有者而论，则所遗已无几矣。”^③ 大体而言，杭氏将历代易学的发展分为八个时期：上古之易、中古之易、春秋之易、两汉之易、晋唐之易、宋人之易、元明之易和清朝之易。

①② 杭辛斋：《学易笔谈初集》“述旨”，天津古籍书店 1988 年 12 月影印版（下同）。

③ 同上书，卷一。

杭氏所谓的上古之易,即伏羲、神农、黄帝之易。中古之易,即三代之易。杭氏说,上古之世,本无所谓易,但后世之三易,实肇始于伏羲,发展于神农、黄帝。夏易《连山》,殷易《归藏》,就是分别继述神农、黄帝之易而成书。先秦百家,道家宗老氏,实导源于黄帝。墨家出于禹,实滥觞于神农。儒家集大成于孔子,实承继于文王。所以,三代政纲,先秦学术,无不导源于易^①。西汉易学,以施、孟、梁丘三家为盛。三家之学,东汉时尚有传授,至东汉末年,孟学独一虞翻,施、梁之学无闻,而民间之费氏易盛行。所以如此,杭氏推测可能与王莽以惑众之名摧残易学家有关^②。晋唐时期的易学,杭氏评论最多的是王弼。杭氏认为,王弼说易,陈谊甚高,而文辞隽逸,超乎物外,所以能得意忘象。但后之言易者,畏惧象数的繁琐,喜好王学的简便,于是群焉而奉之为圭臬。然却又因王氏陈义过高,未能企及,而讥讽其为玄谈,非孔子之道。其实,“王易之所以能扫象而仍无碍其说者,正惟其深得玄理,故能独超乎意象之表也。乃以玄谈为病而去之,则所存之不病者,皆糟粕耳。犹冥然自侈为辅嗣之功臣,至令后世宗汉易者以扫象为王氏罪,曰辅嗣学行无汉易,辅嗣岂任受哉!”^③关于宋代易学,杭氏最为推崇先天之学及河图洛书之说,认为其“立说与汉人完全不同,不啻在易学中另劈一新世界”。^④而对于朱熹视《易》为卜筮之书,则非常不满。至于元明两代易学,杭氏认为,有所发明者少,盘旋于程朱脚下者多,惟来知德“崛起于川中,以二十九年之功,成《来氏集注》一书,风行大江以南,三百年来未绝”。有清一代,易学人才辈出,李光地、胡渭、惠栋等人,皆能独抒己见,各有心得。顾亭林、毛奇龄、王

①② 《学易笔谈初集》卷一。

③ 同上书,卷二。

④ 同上书,卷三。

引之等人,虽不专治易学,而其音韵训诂考据,于易亦多所发明。焦循、纪大奎等人,或宗汉学而能串合六十四卦之爻象,无一辞一字不相贯通;或讲宋学而能阐发性理,与六十四卦之爻象变通化合,为历代讲易家之所未有。而端木国瑚,更冶汉宋于一炉,允足以殿全军而为胜清一代易学之结束^①。

就易学的发展历史说,可以分为上述八个时期,但就易学的学派性质说,又“不出乎汉、宋二派”。杭氏认为:“汉学重名物,重训诂,一字一义,辨析异同,不憚参伍考订,以求其本之所自,意之所当。且尊家法,恪守师承,各守范围,不敢移易尺寸。严正精确,良足为说经之模范。然其蔽在墨守故训,取糟粕而遗其精华。且易之为书,广大悉备,网罗百家,犹恐未尽,乃株守一先生之说,沾沾自喜,狭隘之消,云胡可免?宋学正心诚意,重知行之合一,严理欲之大防,践履笃实,操行不苟,所谓和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命者,亦未始非易经形而上学之极功。但承王弼扫象之遗风,只就经传之原文,以己意为揣测,其不可通者,不憚变更句读,移易经文,断言为错简脱误,此则非汉学家所敢出者也。元明以来,两派对峙,门户攻击之陋习,虽贤者亦或不免。甚者以意气相争尚,视同异为是非。不但汉学与宋学相争讼也,同汉学焉,尊郑者则黜虞;是孟者则非荀。同宋学焉,而有洛蜀之辩驳,朱陆之异同。其下者更或依巨儒之末光,蒙道学之假面。为戈名干禄之具者,尤不足道矣。”^② 杭氏对汉宋易学的这种评价基本符合事实,有的批评还很能击中要害。基于此种认识,杭氏对清代汉学家之攻驳宋代图书之学十分不满,他说:“余姚黄氏《易学象数论》,其排斥河洛先天及皇极经世诸说最力,为毛西河、胡东樵诸氏之先驱。

① 《学易笔谈初集》卷三。

② 《学易笔谈初集》卷一。

实则皆梨洲先生违心之论焉。盖先生非不知象数者,少壮之时,泛滥百家,于阴阳禽遁等学,实有心得。至晚年学成而名亦日高,恐平日之研求术数,近于小道,足为盛名之累,故撰此书,极力排斥,以存大儒之身矣。是以言之甚详,斥之正所以存之也。即毛氏胡氏之书,虽极端辩驳,然所斤斤以争者,亦仅于名称。而其援引之博,考据之详,且适足为河洛先天之疏证。较宋学家之崇奉河洛,而空谈性理,恙无故实者,力且倍蓰焉。”^① 宋代图书之学之或是或非,是一个十分复杂的问题,杭氏站在象数学的立场,对清儒的考辨批驳一味加以否定,显然有失偏颇。

二、论易象

杭氏认为,“夫《易》之彖爻,无一不根据于卦象而演绎者也。有象所有,而彖爻或略而阙者有之矣;未有象所本无,而彖辞爻辞凭空增入者也。”^② 这是说,《周易》中的每一句话,每一句话中的每一个词,乃至每一个词中的每一个字,无不据卦象而设。由此,杭氏主张研究《周易》,宜先从专门解释八卦之象的《说卦传》入手。因为这篇文字所记,“始于羲、农、黄帝,而后代有孳解”^③,其中有的专门用于占筮,有的则不仅仅用于占筮。而其取象之精妙,非语言所可形容,正所谓“易象之妙,极深研几,无一字不有精义存焉”^④。

(一)观象之方法

易象如此精妙,人们应该如何认识它呢? 杭氏说:“故观象必先观其序。《周易》之卦序,与《连山》、《归藏》不同,《周易》之彖辞、

① 《学易笔谈二集》卷二。

② 《学易笔谈初集》卷一。

③ 《易契》卷三。

④ 《学易笔谈初集》卷三。

爻辞，皆一依《序卦》之义，如《乾》、《坤》后继之以《屯》，《屯》后次之以《蒙》，《序卦传》已详述其义。凡一卦之彖及六爻之辞，即本此义，与本卦之名义而发挥之者也。”^① 这是说，观象之法，在于合卦序、卦名、彖辞、爻辞而综合考察。杭氏举《睽》为例：

初九：“丧马，勿逐，自复。见恶人，无咎。”

九二：“遇主于巷，无咎。”

杭氏认为，如果不明白卦名“睽”字含有乖舛违戾之意，就无法理解这些爻辞的涵义。本来丢了马是应该追赶的，爻辞却说“勿逐，自复”。见恶人应该是有危险的，爻辞却说“无咎”。与主子相遇应该是在庙堂之上，爻辞却说“遇主于巷”。这些乖戾之甚的话，都与卦名的意义相一致。所以，要分析这一卦的象义，必须卦名、爻辞综合考察。

然而，仅仅这种综合考察有时还不能达到“观象”的目的。因此，有必要“或求诸中爻，或求诸互卦。更有未得，则求诸反卦（综卦）、对卦（旁通），与上下交易之卦（如《蒙》之与《蹇》），则必有所得矣。更不能得，再详玩先后天八卦之图，以本卦之方位合之，看是如何。”^② 他举《蛊》卦为例：《蛊》卦六爻皆取父母之象，但下巽上艮的蛊卦，反复推求，终不见父母之象。可是若求之于八卦先后天之方位，便会发现先天巽西南艮西北，正是后天的乾坤之位，杭氏认为，《蛊》卦的父母之象即由此而来。

除此之外，杭氏还强调，阴阳顺逆、五行休废、气数盛衰，“均不可不辨焉”。具体地说，“凡言象者，不可忘易之义，不可忘其数，不可不明其体，不可不视其所以，不可不观其所由，不可不察其所安，

①② 《学易笔谈初集》卷一。

不可不明其消息”^①。“易之义”是指阴阳之道。“易之数”是指观象必须倚数(详后)。“明其体”是指明一卦之主爻。“视其所以”是指主爻所比或所应之爻。“观其所由”是指观之卦所从由来之卦。“察其所安”是指察主爻之是否当位应时得用。“明消息”即明体卦之阴阳消长盈虚之势。杭氏认为,明白了上述原则,“则逐卦逐爻象义相合,如按图而索驥”。杭氏举《说卦传》“巽”为“近利市三倍”说:

其于象也何居?曰:此象之微妙,非通全卦而观之,仅就巽之三画以探索之,无从得其义焉。巽为入,有入而无出,得坤吝啬之性;然坤柔顺,故虽吝啬,尚不致为贪。而巽之体,则乾体也,以乾体之健,行坤性之吝,更兼其本性之入,三者合之,所谓三倍也。然则“近利市”三字之象,又从何而来也?曰:此则须索之于八卦方位也。八卦巽居东南,其前则东震也,其后则南离也。离与震火雷《噬嗑》,“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》”。今巽之方位,适介于《噬嗑》上下卦之间,非近利市而何!

这段文字,突出地反映了杭氏以象解《易》的思维路数。依《说卦传》,巽为六子卦中之长女,杭氏用乾坤父母与巽卦的关系说明“三倍”,又用后天八卦方位中与巽相临的离与震及二者相重而成的《噬嗑》卦来说明“近利市”,可谓“曲尽其妙”。杭氏对这样的解释颇为自负,因此批评历史上的某些易学家不明象义,又不熟经文,仅仅知道于一卦三画之中求象,“求而不得,于是以刚柔之卦画,以己意揣测而附会之”^②。其实,杭氏的这种以象解《易》的方法,何

①② 《学易笔谈初集》卷三。

尝不是“以己意揣测而附会之”！

（二）卦象之分类

杭氏认为，圣人作《易》，于概念无法表达时，就用卦爻符号来象征。所以如此之故，乃是由于“言难两歧，而象可变通”^①。但卦爻符号的“变通”，也并非毫无原则，它或以类取，或以义起，各有其源。杭氏综合诸家之说，对此进行了分类：即大象、本象、广象、逸象、补象、参象、五行象、意象和影象。

所谓大象，即天、地、雷、风、水、火、山、泽之象。“八卦相错而重为六十四卦，阴阳相交，变化以生，而象之变易，亦各因时位而异，而要不越此八者之范围也。”^② 故为《易》象之本。所谓本象，即马、牛、龙、鸡、豕、雉、狗、羊和首、腹、足、股、耳、手、目之象。杭氏认为，圣人作《易》，观象画卦，近取诸身，远取诸物，“而物各有其所本，象以象物，亦莫不各有其体，故本象著焉”。如乾为马，乃是由于物性马最健，得阳刚之精。乾为首，乃是由于首为众阳所宗，象乾尊在上之故。杭氏说：“六十四卦，上下往来，象之变化无穷，要皆以大象、本象为准，所谓万变不离其宗者也。”所谓广象，即《说卦传》末章所列之八卦象征之物。如“乾为圆、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果”等。杭氏引彭申甫之言，认为《说卦传》所列八卦之象，乃作《易》圣人“恐人之泥于物而滞于象也，更推而广之，于一卦各立无方之象，以尽其变，俾读《易》者即象可以见《易》，即物可以求象，不滞于理而能妙乎理”。推而广之，所以谓之广象。推广的法则是：“有互文者，有对取者，有类及者，有从变者”。^③ 如所谓“对取”，就是“对卦互见其义”或“反对互见其义”。前者如坤为众，则知乾为一；后者如震为

① 《学易笔谈二集》卷一。

②③ 《易契》卷三。

大途,则知艮为径路。如所谓“类及”,即因类而相及。如“《革》之豹,《中孚》之鹤、之燕,《屯》之鹿,皆非本象所有,因虎而及于豹,因飞鸟而及于鹤、于燕,因马而及于鹿。所谓以类相从者也。”^① 所谓逸象,是指历代易学家研究发现的《说卦传》未载之象。“《说卦》广象,简而能赅,提纲挈领,各卦彖爻之象,无不可会通演绎,而各得其变化,乃根本之所在。必字字而拟之补之,则泥象以言《易》,而《易》反不可见矣。”所谓参象,是指“八卦阴阳交变,未能以一卦之本象或变象尽之,因参合两卦之象而会通之”所得之象。如离之艮,可以视为火焚山,山败之象;也可视为日落西山之象等等。所谓五行象,是指八卦各自所属五行之性,也就是乾金、坤土、震木、坎水、离火之类。杭氏认为,“五行非质也,实天地阴阳之气,气有盛衰,而时位乘之,而生克变化之迹著也”。但“气不可见”,所以仍须用八卦之象来表现。意象和影象是日本易学使用的名词,如以震为船,以巽为翦,以离为镜,以艮为亭等等。杭氏认为,此“类取形似,无甚深义”^②。

杭氏对卦象的分类,是对易学史上象学之说的归类综述,但理论意义并不大。

(三)卦象进化之序

杭氏研究卦象,并不限于对经卦之象和重卦之象的探讨,他还把《周易》六十四卦看作一幅大的卦象运演图,从中演绎世界宇宙的进化之序。杭氏根据《序卦传》,认为天下之事,层出不穷,有是物,有是事,就有是象。当物之未生,事尚未见之前,象已前知,数已前定。据此前知之象,已定之数,就可以推衍历史进化之序。杭氏说:

① 《学易笔谈二集》卷四。

② 《易契》卷三。

我国书史纪事,断自唐虞,而《易》则始于羲皇,至羲皇以前之事,于文史罕征。而今译泰西进化史,则追溯夫天地之所肇始,与地球初成时之景象。虽云出于推想,然于地层以下,及南北冰洋所发现之古物,足为泰始时代之征验者,似较荒渺无稽之神话,为确实而可信。更以考之吾《易》之卦象,则文王所序,固已将世界开辟以来,逐渐进化之次序,已列举无遗,与西人进化史所述,不但大致相同,且其爻象之显著,俨如图绘,有不待繁言而解者。^①

据此,杭氏参照西方有关进化史的论述,对《周易》六十四卦卦序进行了颇为生动的描述。如其根据卦象对未来作出预测说:“今日物质之文明,已偏胜于一时,则此后必将由物质而更求精神;官治之痛苦,已遍喻于人民,则此后必将由官治而进于自治。此可得而言者也。”而“征诸卦象,自蛊以后,《临》、《观》、《噬嗑》、《贲》、《剥》、《复》六卦,皆乾阳潜伏,则此时之世界,必将以柔胜刚,以弱制强,而女权亦必扩张,此则可断言者也。至事实如何,今先有其兆者,如蒸气之用,或将代以电力;轮轨之用,或将益以飞行;枪炮必归废弃,金银不为易中,晴雨不尽听诸天,宝藏不复藏诸地,亦变化之所有事也”^②。杭氏肄业同文馆,专习天算理化,对西方近代科学颇有了解。他的这些论述及预测,无疑是附会西学而来。

三、论易数

杭氏治易,十分重视易数。其曰:“易数非它,与九章十书,初无二理,与西来之几何原本,及近今之代数微积,尤一一吻合。”不

^{①②} 《易契》卷四。

惟与西学符合,就是中国古代圣圣相传的修齐治平之道,也无不以数理为之节度。甚至孔子所谓的中恕一贯之道,也“皆实有其理,实有其数,非空言心性所能了解也”^①。所以,杭氏特别注意以数解易和以易解数。

(一) 数由心生

关于数的来源,杭氏有两种说法:一是说数起于阴阳之自然;一是说数由心生。杭氏说:“音出于律,律出于数,数出于阴阳之自然。”“凡数皆起于阴阳,象者阴阳相变者也,数者奇偶相生者也。”^② 这是认为,数源于阴阳之自然。但在《易数偶得》中,他又明确认为“数由心生”:“万物之数,非人不明,……是惟人心之灵于万物,心动而数以生,物无穷尽,数无穷尽,而人心之限量亦无穷尽,……所以范围天地而不过,曲成万物而不遗者,惟易,而易实具于人心。”^③ 这是说,宇宙万物的数理关系,只有依靠人的心理活动才能显明出来。“心动”是相对于“心静”而言的,杭氏解释《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”说:“一者心,心静止不动,则为一,动则起念,有念则有对象,对象与所动之念便为二。故曰一生二。”^④ 这是说,心静止不动无思无虑时便是一,心进行思维活动而生意念和引起意念的对象时便是二。有一、二,就产生了数。杭氏认为,这个静止不动之心,就是《中庸》的“喜怒哀乐之未发之谓中”。“中”就是一,“发”则一生二,发而皆中节或不中节则是二生三。

心静之为一,杭氏谓之“本一”。“本一者,大衍之数五十,其用四十有九,虚其一不用,是即太一,超乎两仪之上,无实无虚,目不

① 《易数偶得》“绪言”。

② 《学易笔谈二集》卷三。

③④ 《易数偶得》卷一。

可得见,耳不可得闻,实确有一为诸数之根。”“本一”之外,又有“始一”。杭氏说:“在人本一惟心,心不可见。动念之始,即属始一。佛经谓之本觉始觉。本觉者,无念心体,易之无思无为,寂然不动是也。始觉者,一念乍起,易之感而遂通,不疾而速,不行而至者是也。”可见,“本一”与“始一”的区别,就是心之静与动、念之无与有的区别。杭氏说:“数生于心,心不可见,所谓本一。即始即终,无在而无不在,数将于何征之?数之起由于动,动则有对。”这个“对”,就是心生之数。不动之心体,杭氏又谓之“圆”:“圆为心体,湛然圆融,所谓本体不昧,所谓本一不二也。动则二,二则已成两仪,犹未失其心。所谓几,即始一矣。”^①

要之,杭氏“数由心生”的逻辑是:万物皆数,数始于一。心静为一,心动则生二,于是数由心生。

(二) 天地之数

杭氏认为,万物之数,皆天地之数。其解释《周易·系辞传》中“天一地二,天三地四……凡天地之数,五十有五”说,一、三、五为天阳之生数,七、九为天阳之成数。天数之中,三个生数,两个成数,成数寓于生数之中。而生数为体,成数为用。所以,用出于体。就一、三、五之生数言,三居中位。但在河图、洛书中,三居左,为东方,表示生。此即《说卦》所谓“帝出乎震”,亦即《老子》之“三生万物”。“盖物一者,自无而有,未为数也。至二而成数矣。然犹为一奇一偶之名,而未著乎数之用也。至三则数之用生,以此递行,可至无穷。故一不用,二为体,三为用。”阳数至三而始著,所以,“天地之数,至三而备”^②。二、四、六为地数,其中二、四为生数,六为成数。生数一、二、三、四、五,天数得其三,地数得其二。此亦“阳

① 《易数偶得》卷一。

② 《学易笔谈二集》卷二。

饶阴乏，自然之数也。”杭氏说：“二、四、六积数十二，合地支之数。二、四之和六，生数也，为阳；六成数也，为阴。亦阴阳互根。故十二支各分阴阳。天地阴阳之数，至五而体具，至六而用全。故阳顺阴逆，阳数始于一，而阴数终于六。故易卦六爻，天人之用皆备。六六三十六，故六十四卦，实只三十六卦。以三十六而具六十四之用，且生生不已，变化无穷。”一、三、五，三居中；二、四、六，四居中。三四合七，二五、一六亦合七。因此，七能尽一、二、三、四、五、六之用，七七之积为四十九，又能尽极数知来之妙。而七实已具于一、二、三、四、五、六之中。六数相加得二十一，恰为三七之和。所以，“六之用非七不明，数必至七而复，气必至七而更”^①。

杭氏认为，在天地之数中，九六比较特殊。但阳九阴六，乾九坤六，皆天地自然之数，非人为加减去取所能成就。而九六的来源，因于天圆地方，奇圆偶方之理。“天圆地方，奇圆偶方，而九六之数，可不言自明矣。圆周三百六十度，分为四象，每一象限之弧线，各得九十，则其弦必为六十。四九三十六，四六二十四，即尽方圆之度。是故乾之策三十六，坤之策二十四。用九用六，以御方圆各度，无不尽之。即以测阴阳各候，亦无不尽之，而天地之理数，更何能外于是哉！”（见下图）依杭氏的意思，乾坤用九用六，系由图中弧“九十”和弦“六十”而来。九六之和为十五，生数一、二、三、四、五之和也是十五。九六相乘得五十四，天地之数虚其不见之一也是五十四。而九为阳数之终，六为阴数之终（详“阳顺阴逆”），所以，“数之终即形之边线也。简言之，用九用六即算术由边求积之谓”^②。

另外，天地之数五十有五，阳奇阴偶，而阴阳之和数仍为奇，（如： $1+6=7$ $2+7=9$ $3+8=11$ $4+9=13$ ）杭氏说，这表明阳

①② 《易数偶得》卷一。

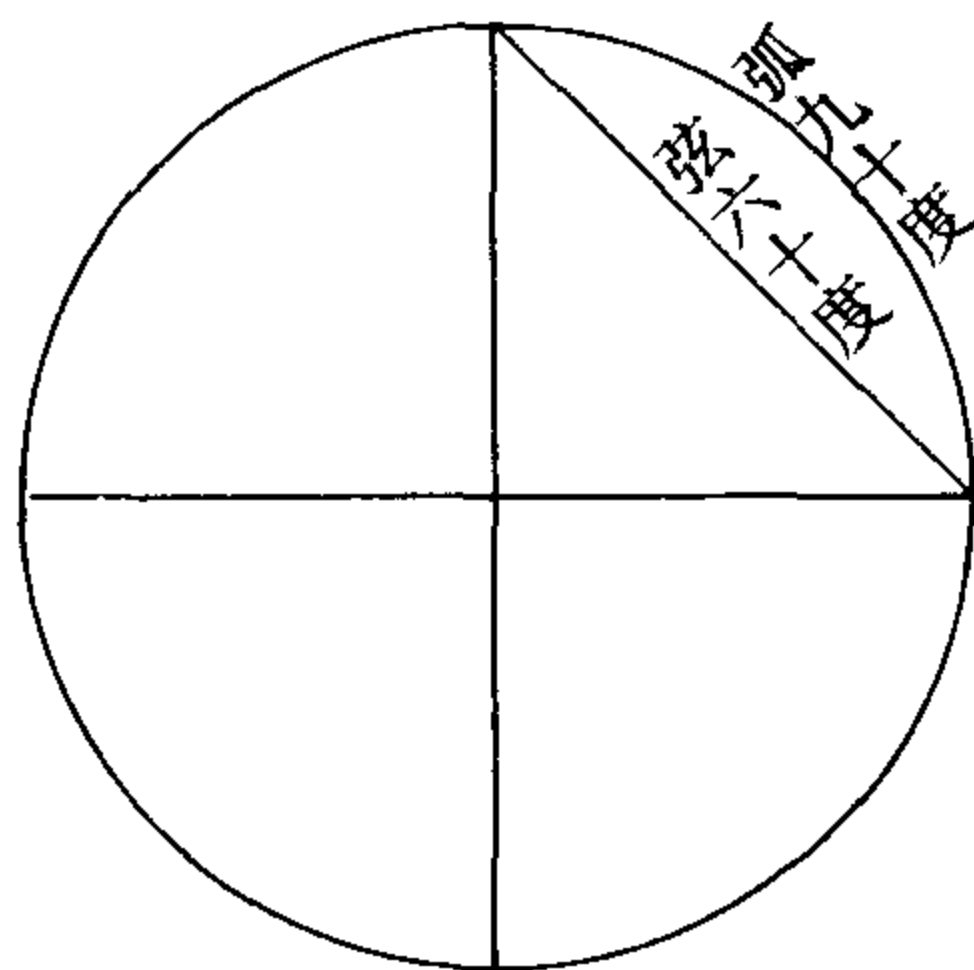
大阴小，阳贵阴贱，阳必归于阴，所谓“易数，以阳统阴者也”^①。

（三）河洛之数

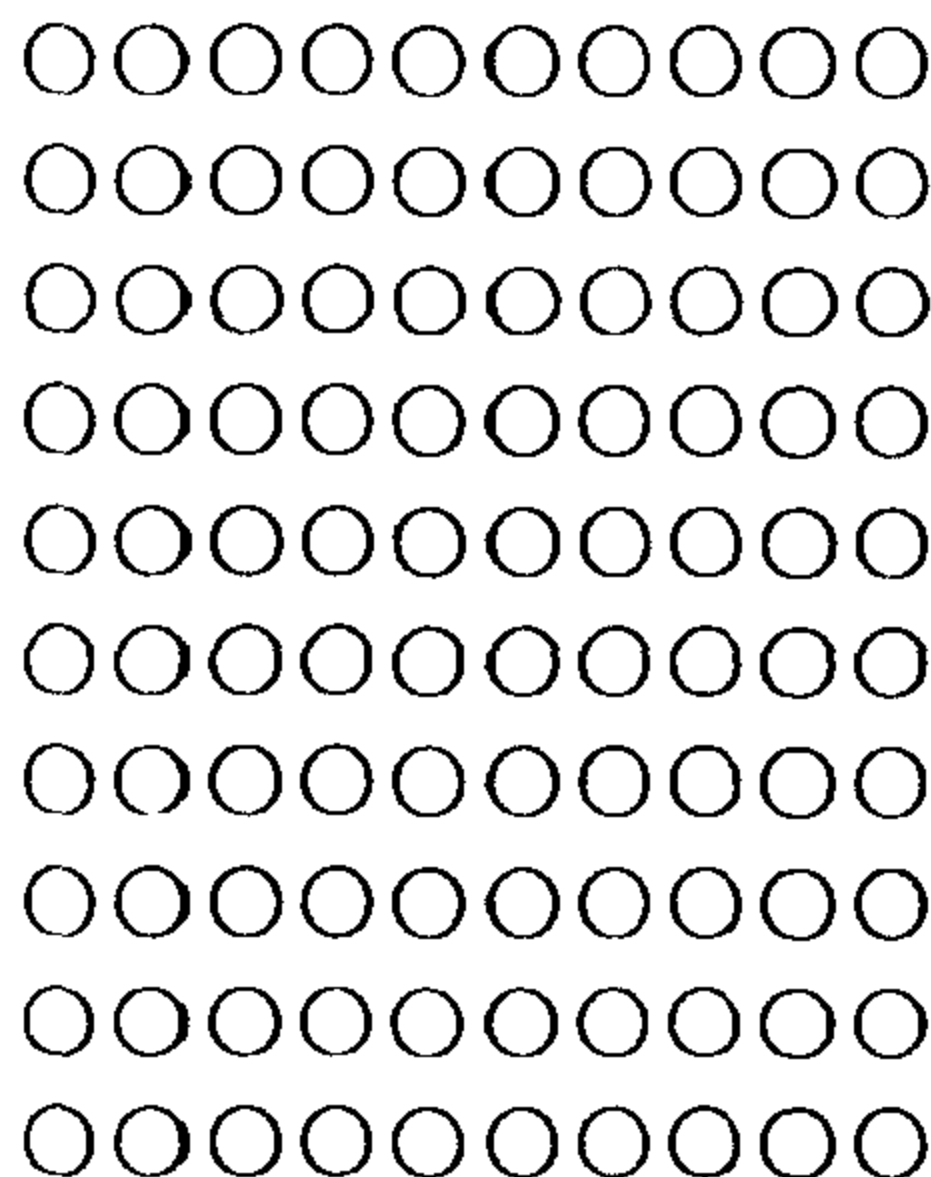
杭氏认为，河图之数，五十有五，洛书之数，四十有五，合之则为一百。一百之数，任由上下两角斜分之，必一为五十五，一为四十五（见下图），此乃“天然分画之界限，非人力所能增减。”^②

杭氏说，若中分此图，两面各五十，于数则均。但却成为两个长方形，失去盈虚消息之象。所以，河洛之数一为五十五，一为四十五。“相为表里，不能分析”^③。其中河图为体，洛书为用，河图为先天，洛书为后天。《易》数用四十五而不用五十五。而此四十五之数，既八分三百六十，也就是一象限的二分之一。杭氏认为，人居天地之中，天半在地上，半在地下，人眼所能见者，只有地上的一半。而地上的一半，又以赤道中分为二，中国人处赤道以北，只得其半中之半，既四十五数。而四十五数，已足以测三百六十度之全，且方圆斜直，无不尽其用^④。

河图之体，七从二居南方火位，九从四居西方金位。但洛书则



“弧九十度”“弦六十度”



① 《学易笔谈二集》卷二。

②④ 《易数偶得》卷一。

③ 《易契》卷一。

九居南而七居西。杭氏认为,这是由于“酌盈剂虚,以成易道之妙用”之故。依后天卦位,离日居南,震木居东。而震木之所居又是先天卦之离位。以卦象言,离日乘东方甲木之气,乘巳午方盛之运,若仍用七数,便成以火济火之象,“夏日炎炎之威,将毁木铄金,焊万物者不啻杀万物矣”。而西方本来金寒冰冷,阴气森森,如仍用九四之数,“则阴初长即盛,阳未极而已消。固阴沍寒,严凝肃煞之象,不待冬水布令,已见于夏季秋孟之间,万物其何以致养乎!”^①。所以要七九易位,以四属巽(洛书四居后天巽位),二属坤(洛书二居后天坤位),灭火之势,助金之生,成就四时和平之象。

河图之数,一六合为七,二七合为九,三八合为十一,四九合为十三,五十合为十五。其七、九、一、三、五皆为阳数,总数五十五亦阳数。而洛书之数,对位之合,一九合为十,三七合为十,二八合为十,四六合为十,总数四十,均为阴数。但若御之以中五,则纵横上下交错无不为十五,总数四十有五,皆为阳数。杭氏说,这表明了以阳统阴,君子道长,小人道消之理:“观天地生成之数,天数二十有五,而地数三十,阳少阴多,故古往今来恒治世少而乱世多,君子少而小人多。圣人参天两地,建中立基,以五御十,化阴为阳,而以洛书四十五数为用,则天数二十有五,地数二十,阳多阴少,十数不见而潜藏于两数相合之中。是小人皆化为君子,拨乱反正,燮理阴阳之功,其枢机悉在中五与十。五能御十,则君子道长;五不能御十,则君子道消。”^② 看来在杭氏那里,君子小人之势的此消彼长,亦全在乎数理之阴阳。

(四)数之体用

在杭氏的易数学中,有一个十分重要的问题,就是数之体用。

① 《易数偶得》卷一。

② 《易契》卷一。

体用是中国哲学中的一对重要范畴,一般而言,体是指本体或实体;用指作用、功用或用处。以体用言数,并不始于杭氏,宋邵雍早已论及。杭氏论数之体用,则有所谓“本然之体用”、“体中之体”、“体中之用”、“用中之体”“用中之用”等诸种说法。所谓“本然之体用”,其体是指生数一、二、三、四,其用是指成数六、七、八、九。五处于生数与成数之间,“生数得之其体始备,成数得之而其用始全。此其为数,生成所不能外,体用所不能离。是以为建中立极之数,乃阴阳变化之中枢”^①。

所谓“体中之体”、“体中之用”与“用中之体”、“用中之用”,系指一四、二三和七八、九六而言。杭氏解释“爻用九六”说,古人既以九六命爻,则必有根据,而其根据,当为天一地二之数。如以天一地二之数推之,惟一与九不变。如“以一乘十乘百皆仍为一,而乘三乘四仍为三四,与二合则生三,而一之本数乃不见,故一不用”:

$$1 \times 10 = 10 \quad 1 \times 100 = 100 \quad 1 \times 3 = 3 \quad 1 \times 4 = 4 \quad 1 + 2 = 3$$

在这些算式的得数中,个位均不出现“一”数,所以“一之本数乃不见,故一不用”。而“凡以九遍乘它数,无一非九”:

$$2 \times 9 = 18 \quad 1 + 8 = 9, \quad 3 \times 9 = 27 \quad 2 + 7 = 9 \quad \cdots \cdots 9 \times 9 = 81$$

$$8 + 1 = 9$$

在这些算式中,乘数之积的个位数与十位数之和均为“九”。所以说一与九不变。杭氏认为,一不变者为体,九不变者为用。又自九乘一至十,其积数为三百八十四,正合全易六十四卦之爻数。而自一以后递加至十,积数为九十九,加至百为九千九百九十九,皆虚其一。“故一不用,不为首,而《易》之全数皆用九之数”^② (参见“天地之数”一节)。

^① 《学易笔谈二集》卷三。

^② 《学易笔谈初集》卷四。

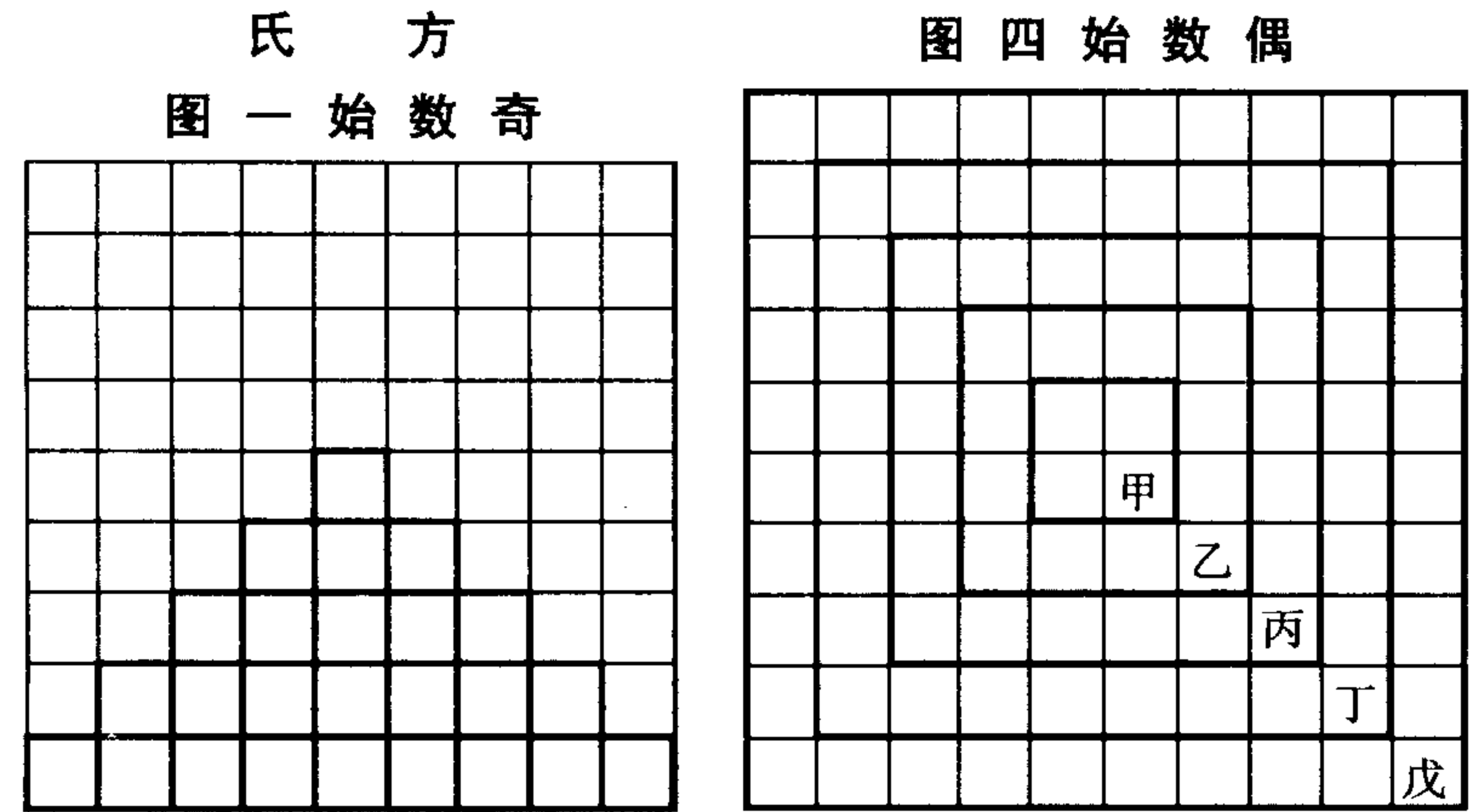
《周易》用九不用一，用六不用四，说明九六与一四关系颇为特殊。晋人崔驷因释“大衍之数”而有一与四不用之说（见李鼎祚《周易集解》引），杭氏认为，崔氏此说，虽不免支离武断之讥，但也确有精义。杭氏说：“盖天地之数，一、二、三、四、五，即以二为阴始，三为阳始，二与三合五，则参天两地，已合天地之中数，则一与四当然在不用之数。以用者为用，以不用者为体，此阳一阴四之说所由来也。”^① 这是说，在天地之数一、二、三、四、五中，二为地数，为阴数之始。三为天数，为阳数之始。而二、三之合为天地之中数五。所以，一与四便成为不用之数。杭氏认为，一之与四，犹九之与六。因为一与九皆为太阳之数，四与六皆为太阴之数（参见“阳顺阴逆”）。《周易》既然用九、六，当然就不用一、四。而由于生数为体，成数为用，所以，一与四为体中之体，二与三为体中之用。七与八为用中之体，六与九为用中之用。而“建中立极”、“阴阳变化之中枢”的“五”数，则在其中发挥着无乎不在的中介作用。“一与四合，五也；二与三合，亦五也；七与八，九与六合之，亦皆五也。故五为天地之中，而无乎不在。天地之数，虚十为四十五，其为五者九，为九者五。参天两地，参天三九得二十七，两地二九得一十八。十八以三分之得六，二十七以三分之得九。以五除十八则余三，以五去二十七则余二，二与三合则仍为五。故五为阴阳之共体，仍为一与四合之等数。此一与四所以为体中之体也。”杭氏认为，“以一四为立体之始，故乾圆而坤方，圆者一而方者四也。七八为成用之始，故蓍圆而卦方，蓍七而卦八也。……凡此皆出于数理之自然，图书蓍卦爻用无不一贯。”^②

（五）阳顺阴逆

杭氏认为，天地之数，有体有用。就体而言，其数皆顺，就用而言，则阳顺阴逆。杭氏因晋崔驷阴数起于四之说，及清人方春水

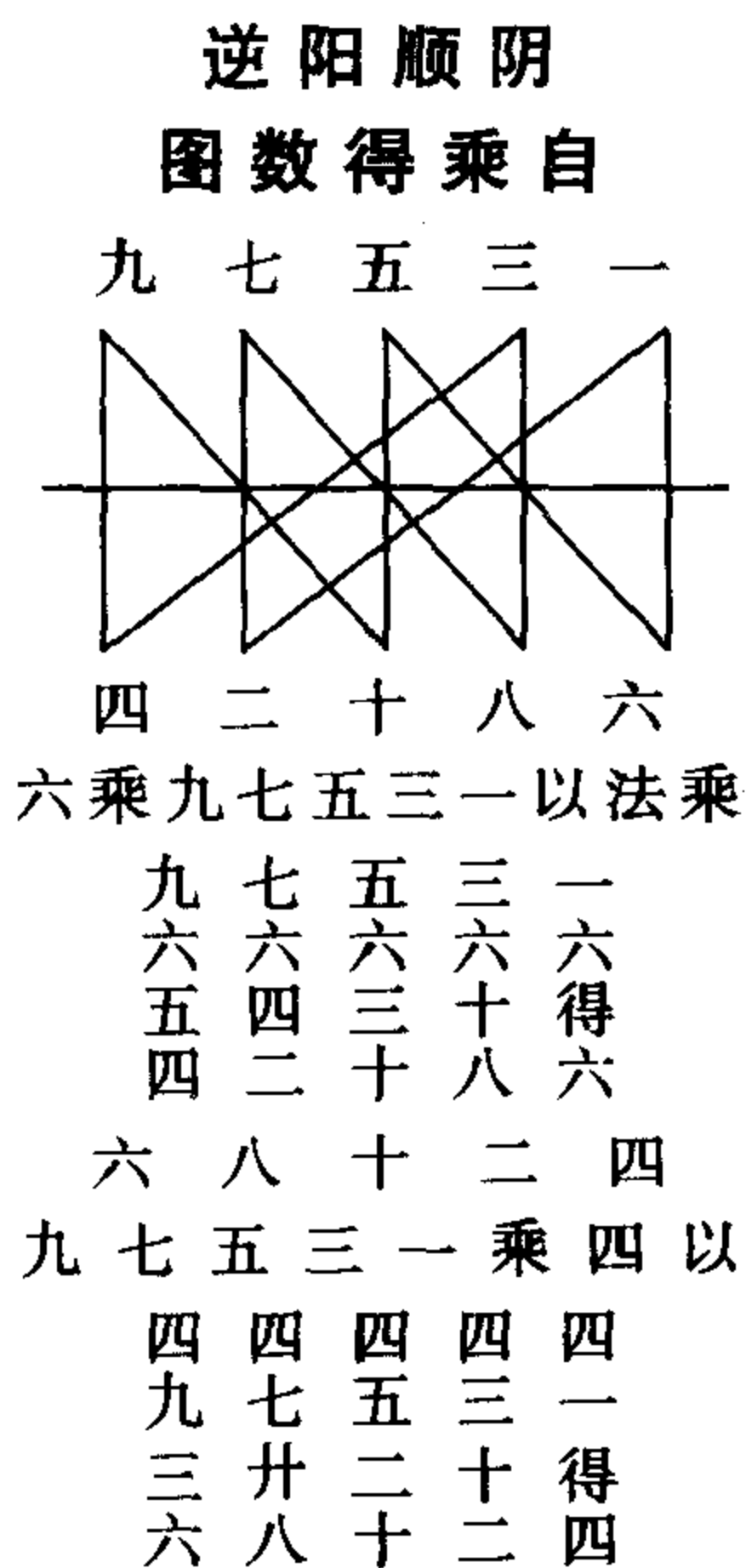
①② 《学易笔谈二集》卷三。

《方生易说》之奇数始一，偶数始四两图，并自己研索牙牌数所悟，推得奇数始一终九，偶数始四终六，阳数一、三、五、七、九之顺，阴数四、二、十、八、六之逆的道理。兹先将方氏二图附于下：



杭氏解释说：“奇数九自乘得八十一，一居中。自内向外，则三五七九，奇三而用一，故只取一面也。偶数十自乘得百，中以四起，四之外为十二，又外为二十，又外为二十八，周边为三十六，偶四而用全，故取四周也。”这是说，“奇数始一图”中之粗线部分，正好为一、三、五、七、九。“偶数始四图”中，甲框由四块组成，乙框由十二块组成，丙框由二十块组成，丁框由二十八块组成，戊框由三十六块组成。由里向外依次是：四、十二、二十、二十八、三十六，其个位数正好为四、二、十、八、六。以五、十居中，恰合河图之顺序。杭氏认为，方氏此图，“于阴阳奇偶之义真切明当，可无疑议。惟所不足者，则两数皆自内向外，于一顺一逆，仍未能悉合，未免美哉犹有憾焉。”而何以一、三、五、七、九之必合四、二、十、八、六（杨按：此谓河图一六、二七、三八、四九、五十之配列），仍未能知。据杭氏说，他研索数月，迄未有得。后仍以玩索牙牌一六之数，忽有心得，“枕上寻思，反复推衍，忽以乾乘六龙以御天之语，悟乘六之法，不及待

晓,披衣演草,而得阳顺阴逆相乘之图,较方氏之二图,更为晓畅”^①。其图如下:



杭氏解释说:

《文言》乾乘六龙以御天,言乾九坤用,阳数阴用,所谓乾元用九,乃见天则。《说卦传》曰,易逆数也。言易之用,皆见于坤,数阳而用阴,故皆逆。此理甚精甚微,……右图以一三五七九阳数,乘六即得下六八十二四之阴数,一顺一逆,次序天然。其中垂线为一六、二七、五十、三八、四九之合数也。其左右交线,则一与二,三与四,五与六,七与八,九与十,天地五十有五之本然之序也。而纵横上下,交错成文,所谓通

其变遂成天地之文,极其数遂定天下之象者,亦可窥见一斑矣。若以四乘一三五七九,则亦得四二十八六之序,而自右至左顺行,所谓以顺承天也。阴阳往复,无不相合。

上述解释,详细明白,无须再做说明。杭氏由此图认为,阳数始一终九,阴数始四终六。所谓阳顺阴逆。对于这一发明,杭氏颇为自负,认为两千年以来迄未明晰之逆数之序一朝尽释,“今后言河图者,当可免暗中摸索矣”^②。

①② 《易数偶得》卷二。

四、论易与古今中外之科学

杭氏易说,有一个特点,即认为世界上所有之种种物事,无论远近、古今,无论自然科学和社会科学,均不出易数之外。但由于历来讲易之人,牢牢将“经学”二字横梗于胸,不但对世界上的新知识、新思想深闭锢拒,而于易学中固有的名物、象数、气运、推步等等,也都视为小道,不屑措意。凡经传所未明言,注疏所未阐发者,悉目为妄谈。排斥攻击,不遗余力。而“吾辈丁兹世运绝续之交,守先待后,责无旁贷,亟宜革故鼎新。除门户之积习,破迂拘之谬见,以世界之眼光观其象,以科学之条理玩其辞,集思广益,彰往察来,庶五千年神秘之钥,可得而开,兴神物以前民用,必非尼父欺人之语也。”本着此种使命,杭氏十分注意易学与中外古今科学的互证,兹举数端于下:

杭氏由于早年游学京师,习天文历算之故,颇晓当时的自然科学。其易说也常常以会通当时的自然科学为能事,如其关于“七色变日”、“化学分剂与象数合”的论述,均属此类。化学,是西方近代自然科学的一个分支,但杭氏认为,“吾易之象数,能与之一一吻合,无毫厘之差”。他举例说:

易以阳为气而阴为质,乾坤气质之总纲,六子乃气质之分类。故气质之分析,当于六子求之。轻气(即氢气——引者)比较各气重量为最轻,于易为震象。以乾通坤初,出于震之卦气也。震初一阳始复,其几甚微,故其气甚轻。震为动为阳,阳之气轻清而上升,故坤变为震,动而气升,则乾即成巽而为风。盖乾阳之坤,热涨上腾,而乾之本体反虚,他虚空气入而补之,因动荡而为风也。凡卦爻本体不能互成他卦者,当为独立之原点。其可以互成他卦者,即为化合之合点。如坎五阳

以上无互体,为独立养气(即氧气——引者)原点,下互艮为淡气(即氮气——引者),此即养气常与淡气相合之象也。若五阳下降至四,则亦互震体,而变为雷雨作解,此即轻气上升,与天空养气化合而成雨之象也。……^①

用易象解释西方自然科学,可以说纯属一种附会。但在西方自然科学刚刚引进,国人对之普遍感觉陌生的当时,杭氏的这种比附又当别论。毋宁说,它反映了国人运用固有的思维图式认知西方近代自然科学的艰难历程。本世纪兴起的科学易实滥觞于杭氏的这种比附。

在杭氏那里,不仅近代的自然科学无逃于易学象数之外,就是西方近代的科学民主、司法、教育也都深切著明于七千年之前的易道之中。其论司法独立云:

《贲》之《象》曰:“君子以明庶政,无敢折狱。”明示以折狱之必有专职。行政者虽明,亦无敢越俎,非司法独立之精义乎!《丰》《象》曰:“君子以折狱致刑。”明示以用刑为折狱者之专责,凡非折狱者,皆不许有用刑之权,非司法独立之明证乎!^②

与对自然科学的解释一样,这种对西方政治的解释也是毫无道理的。但在清末民初,中国的政治体制亟待新创之时,这种无道理之论,未必没有意义。

除以上所举外,杭氏还用《周易》比附进化论、基督教、佛教、道

① 《学易笔谈初集》卷四。

② 同上书,卷二。

教等,此不一一叙述。总之,杭氏易学,以打通汉宋门户、会通中外科学为职志,虽不免驳杂附会之讥,但放在当时的时代背景中考察,则不能不承认其突破陈说、放眼世界的胆量和雄心。而这正反映了清末民初一切有志之士的良苦用心。也许这要比其《易》说之合理、正确与否,更有意义。

第三节 尚秉和及其尚氏易学

尚秉和(1870—1950年),字节之,号滋溪老人、石烟道人,河北行唐人。光绪进士。精医药,喜金石,工绘事。中年以后,“以老病废,无以自遣,乃遁而学《易》”^①。著述颇丰,《易》类著作有《周易古筮考》、《左传国语易象释》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易时训卦气图易象考》、《连山归藏卦名卦象考》、《周易尚氏学》等。另有《辛壬春秋》、《历代社会风俗事物考》等著作多种。尚氏易学,重在以象解易,大体属于象数一派。虽然他对东汉以后的象数易学颇有微词,如谓马、郑、荀、虞不知西汉《周易》真詁,清人惠士奇、惠栋、焦循、张惠言、姚配中等诸汉学家只知盘旋于荀虞脚下^②。但对于他们的解易方法却能够予以批判地继承。尚氏也很注意对易理的阐发。但他强调他之所谓的易理,不同于宋儒所谓的“义理”。对于王弼开启的“显于晋,大于唐,而莫盛于宋”的所谓义理派的解易方法,尚氏多有诋毁。

一、论观象系辞

尚秉和说:“古圣人仰观府察,象万物万事而画卦,是故卦者象

① 于省吾:《双剑谿易经新证》“尚秉和序”,北平虎坊桥大业印刷局1937年版。

② 尚秉和:《焦氏易詁》卷一,中华书局1991年12月影印版(下同)。

也。故韩宣子适鲁，不曰见《周易》，而曰见《易象》，诚以象者易之本，伏羲即画卦以象万物，文王遂观象而系易辞，是易辞皆由象生。象而吉则辞吉，象而凶则辞凶，辞有吉凶，皆象之所命，圣人祇明之而已。”^① 这是说，古圣人根据万物之象而画卦，又根据卦画之象演绎卦爻辞，卦爻辞或吉或凶，皆由卦象决定，卦爻辞与卦象之间存在着必然的逻辑关系。那么，这种必然的逻辑关系是什么呢？这是尚氏易学所最注意探讨的问题之一。尚氏通过深入研究《焦氏易林》及西汉以前的诸种易说，从中发现了久已失传的而与《周易》颇相吻合的“内外卦象、互相、对象、正反象、半象、大象等凡百二十馀象的应用规律”^②，并以此注易，形成了他对《周易》用象通例的一些基本认识。兹就其中之显著者简介如次：

（一）爻在此而象在应

爻在此而象在应，是指此爻所系的爻辞，乃是根据应爻的爻象。尚氏注《豫》初六“鸣豫，凶”说：“初应四，四震为鸣，故曰‘鸣豫’。爻在此而象在应。”^③《豫》卦下坤上震，初六坤体，无“鸣”象，而爻辞却言“鸣豫”。尚氏认为，这是由于初六阴爻与九四阳爻相应，九四震体，有鸣象，所以与九四相应的初爻谓之“鸣豫”。尚氏称之为“爻在此而象在应”。又注《蒙》六三“见金夫”说：“金夫者美称，艮为金为夫，三与上艮应，故曰见金夫。”^④《蒙》卦下坎上艮，六三坎体，无金象。但三与上应，上属艮体，艮为金为夫，所以谓之“见金夫”。又注《泰》九二“苞荒，用冯河”说：“二应在五，五坤为大川，为河。言二必上升，有苞括大川，冯涉长河之势。”^⑤《泰》

① 尚秉和：《周易尚氏学》卷十八，中华书局 1980 年（下同）。

② 同上书“于省吾序”。

③ 同上书，卷五。

④ 同上书，卷二。

⑤ 同上书，卷四。

卦下乾上坤，九二乾体，无河川之象，但因与上卦坤体之六五正应，坤为大川为河，所以说“用冯河”。尚氏认为，爻辞根据应爻之象而系，在《周易》中乃为“恒例”。“易之恒例，爻在此，而所系之辞，往往在应，应爻有应予，固以有应予取义；应爻无应予，即以无应予取义。”^① 尚氏此说，是对《易传》解经体例的进一步引申。

(二) 象覆即以覆取义

覆即覆象。尚氏说：“覆象者，艮反为震，震反为艮，兑反为巽，巽反为兑，正倒虽不同，而体则一。”^② 其注《随》初九“官有渝，贞吉。出门交有功”说：官作馆，艮为馆。下卦艮覆，故曰馆有渝。渝，变也。“初至四正覆艮，象覆即于覆取义，易通例也。”^③ 《随》卦下震上兑，初九在震体，无官（即馆）象。震反为艮，六二至九四又互艮，所以初至四正覆艮。艮为馆，所以爻辞说“官有渝”。又注《渐》九三“夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇”说：“此用覆象也。震为夫为征为复，震覆，阳在上，故不复。震为孕育，震覆坎破，故不育。易皆用覆也。坎为寇，三上下皆阴，附之者众，故曰利御寇。”^④ 《渐》卦下艮上巽，九三在艮体，艮反为震，艮体之中所没有的象，均可以在覆震中见到。所以尚氏说：“凡易象，同体者无不相往来反覆。”^⑤

(三) 象伏即于伏取义

伏即伏象。尚氏注《需》九二“需于沙”说：“沙近水，二较初略进，故曰需于沙。二至四伏艮，艮为沙。”^⑥ 《需》九二在乾体，无沙

① 尚秉和：《左传国语易象释》，见《周易尚氏学》附录。

② 《焦氏易詁》卷二。

③ 《周易尚氏学》卷六。

④ 同上书，卷十三。

⑤ 《焦氏易詁》卷六。

⑥ 《周易尚氏学》卷二。

象。但二至四互兑，兑伏艮，艮为沙，所以说“需于沙”。又注《小畜》九三“舆说辐”说：“伏坤为舆，伏震为辐。辐者舆所恃以行，乃舆在内辐在外，则舆脱辐矣。”^①《小畜》下乾上巽，九三乾体，伏坤为舆。上巽伏震为辐，舆在内卦，辐在外卦，舆辐相分，所以说“舆脱辐”。又注《小畜》六四“血去惕出”说：“血通恤，坎为恤为惕，乃坎伏不见，故曰恤去惕出。言不忧惧也。”^②尚氏认为，六四爻辞系据坎象而系，卦中九三至九五互离伏坎，故有“血”、“惕”之象。但因坎伏不见，所以虽有此象，并不可怕。又注《左传》僖公十五年晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》之《睽》中之“无血”说：“经用伏坎，三为离主爻，离见坎伏，故曰无血。三与上为正应，故取伏坎，若取互坎，则与上无涉也。”^③《归妹》卦下兑上震，上六震体无血象。但上与三为正应，六三离体伏坎，坎为血，坎伏，所以“无血”。伏象，尚氏又谓之对象，其曰：“《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》、《中孚》、《小过》八卦，正覆不变，而圣人即使之相对，此示人以本象对象常相通也。《文言》云：‘旁通情也’。情者感也，言阴阳常相感而不能相离。《系辞》云：‘齐大小者存乎卦’，言本卦阳少，对象必多，惟阴亦然。又曰‘钩深’、‘索隐’，言显于此者，必伏于彼。故既观其显，尚须察其隐。”^④

(四)义则本爻，象则用伏

尚氏注《大有》九二“大车以载”说：“伏坤为大车为载。”注《象》“大车以载，积中不败也”说：“二得中，承乘皆阳，故曰积中；乾为实，故为积也；阳上升，故曰大车以载。义则本爻，象则用伏。”^⑤《大有》卦下乾上离，九二乾体伏坤，为大车为载，乾为积为实。尚

①② 《周易尚氏学》卷三。

③ 《左传国语易象释》。

④ 《焦氏易詁》卷九。

⑤ 《周易尚氏学》卷五。

氏认为,这是爻辞用伏爻取象,而《象传》用本爻取义。

(五)正象与伏象并用

尚氏注《履》六三“武人为于大君”说:“伏震为武人,乾为大君,三承乾,故曰武人为于大君,言武人忠于大君,阴顺阳,代终事。”^①《履》卦下兑上乾,六三兑体伏震,震为武人,六三上承乾阳,乾为大君,故曰武人为于大君。尚氏认为此爻“武”用伏象,“大君”用正象,是正伏之象并用。又注《巽》初六“进退,利武人之贞”说:“初临重阳得主,故宜于进,而四无应与,故进而后退。震为武人,此巽卦也,何以利武人之贞?因震巽相反复,巽究则为震,《易》贵将来,故武人利也。”^②“进退”即反复,巽为反复;巽反为震,震为武人。爻辞既用巽之正象(进退),又用巽之伏象(武人),是正伏象并用。

(六)正象与覆象并用

尚氏注《蒙》“再三渎,渎则不告”说:“震为言,故为告;而二至上正反震,言多,故曰渎。渎,褻渎也。震反为艮,艮止故不告。”《蒙》卦下坎上艮,二至四正反均为震,震为言为告,震多故言多,言多则渎。震反为艮,艮止,故曰“渎则不告”。尚氏说:“昔贤说此,总不知‘再三渎’之故何在,由正覆象并用之义,失传故也。”^③又注《左传》昭公五年穆庄叔筮叔孙穆子生,遇《明夷》之《谦》中“于人为言,败言为谗”说:“于人为言,谓震也,震为人为言;败言为谗,谓艮也,艮为反震,故曰败言。”《谦》卦下艮上坤,艮反为震,震为人为言,故曰“于人为言”。艮反震,故曰“败言”。尚氏说:“此专就《谦》象言,《谦》正覆震相背,故曰谗。以易原皆正覆象并用也。”^④

除以上体例,尚氏还把半象、中爻、大象等作为《周易》用象的

① 《周易尚氏学》卷三。

② 《周易尚氏学》卷十六。

③ 同上书,卷二。

④ 《左传国语易象释》。

通例。

半象为东汉易学家虞翻的易学术语。尚氏认为,此亦为《周易》所固有。其解《履》六三“跛能履”说,震为履,二三半震,故曰跛能履。^① 尚氏之所谓中爻即互卦,其曰:“中爻者,三至五互一卦,二至四互一卦,即上下互也。”^② 如说:“《明夷》中爻坎,坎为患难,为志,为大首,为疾,为心意。易皆用之。中爻震,震为言,为主,为人,为行,为往,为左,为马,为壮,为狩,为出,易皆用之。谓《易》无互象者,其谓之何?”^③ 尚氏之所谓大象,即《大过》有坎象、《颐》有离象之类。如云:“《困》《传》云:‘刚掩也’,言刚爻皆为阴爻所掩也。故《井》《彖》云:‘往来井井’,言往来皆坎陷也,并大坎言也。又上经终《坎》、《离》,先之以《颐》、《大过》,《颐》、《离》,《大过》、《坎》;下经之《中孚》、《小过》亦然。乃汉人于《易》卦爻辞用大象者,盖未察见,此《易林》之所以独异也。”^④

此外,尚氏还用先天象、后天象、升降、卦主、纳甲等体例解《易》,并视之为《周易》系卦爻辞之所据。而对于东汉易学家所用的卦变、爻变或爻辰等等无根据之解《易》方法则无所宗取。尚氏所谓的这些通例,据他自己说:“除中爻为东汉人熟用不疑外,余对象、覆象、半象,东汉人似半信半疑。偶用之,绝不能贯彻全经。则以西汉师说中绝,知有此例耳,未得师传,不敢决也。此外东汉人所知者,《易林》无不有之。”^⑤ 因此,他每发现一则解易的通例,必以《左传》、《国语》、《焦氏易林》等西汉以前的易说证之。尚氏说,他关于易象的论述,“虽多创解,然皆以易解易,非故异先儒”^⑥。

① 《周易尚氏学》卷三。

②⑤ 《焦氏易詁》卷二。

③ 同上书,卷五。

④ 《周易尚氏学》卷十八。

⑥ 《周易尚氏学》“说例”。

总之,在尚氏看来,“凡《易》辞无不从象生,有吾人不知其象者矣,断无象外之辞。”^①。

二、论易理

尚氏认为,圣人观象系辞,除了依照上面的通例外,还遵循着一条最基本的原则,即阴遇阳、阳遇阴则通,阴遇阴、阳遇阳则敌。尚氏说:“吴挚父先生易说,于《大畜》云:凡阳之行,遇阴则通,遇阳则阻……此实全易之精髓,为二千年所未发。”吴挚父即尚秉和的老师吴汝伦,尚氏说他本人于易理粗有所入,“实以此数语为之阶”。^②

(一)阴阳合为类

尚氏注《乾》《文言》“本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”说:“天地者阴阳,‘本乎天者亲上’,谓阳性上升顺行,故乾二必上升坤五,以与阴类。‘本乎地者亲下’,谓阴性下降逆行,故坤五必下降乾二,以与阳类,故曰各从其类。阴阳相遇方为类,与朋友同。”^③“本乎天者亲上,本乎地者亲下”这句话,历代易学家的解释颇不相同。尚氏认为,他们的注释大都不太准确,原因之一是他们不懂得《易》之阴阳相类的道理。尚氏利用东汉易学家荀爽的升降说,注“亲上”为《乾》二必上升至《坤》五,注“亲下”为《坤》五必下降至《乾》二,认为这样阳与阴类,阴与阳类,阴阳各从其类。又注《坤》《彖》“乃与类行”说:“阴以阳为类,故曰乃与类行。”^④又注《同人》《象传》“君子以类族辨物”说:“易以阴阳相遇为类……然所

① 《焦氏易詁》“序”。

② 《周易尚氏学》“说例”。

③ 同上书,卷一。

④ 同上书,卷二。

以能聚者，以其类也。”^① 这是说《同人》五阳一阴，同中有异，阴阳相类，聚而能辨。

（二）阴阳合为利贞

尚氏注《乾》《文言》“利贞者性情也”说：“盖贞之为义属冬，消息卦坤起午，至亥而为纯坤，与原居亥之纯乾相遇，阴牝阳，天地合德，阴阳和姤，万物本以出生，故曰乾坤利贞。”“且夫阳之喜阴，阴之喜阳，乃天地自然之性，本其性之所喜，以阳求阴，以阴承阳而和合焉，则由性而入于情矣。情者欲也，感也，利贞者性情，即谓阴之凝阳，变化和合，乃天地固有之性情，感之极正者也。”^② 尚氏认为，《周易》“元亨利贞”、“即春夏秋冬，即东南西北”。贞为冬为北，坤起于午（南）而消乾阳，乾息于亥而消坤阴。故亥（北）地为纯乾纯坤相遇之所，阴阳相遇相交相合，乃使万物资生资始。所以《乾》、《坤》均曰“利贞”。阴阳交感，或求或承，和合变化，各顺其性，是谓“利贞者性情也”^③。

（三）阴得阳为朋，为有庆

尚氏注《坤》“西南得朋，东北丧朋”说：“阴得阳为朋，而坤逆行，消息卦自西而南阳日增，自东而北阳递减，增则得朋，减则丧朋。”^④ 尚氏弟子黄寿祺解释说：“尚先生取《十二辟卦图》为说，指出《坤》居西北亥位，阴气逆行，沿西南方向前行遇‘阳’渐盛，若沿东北方向前行则失‘阳’渐尽；而‘阴遇阳为朋’，故西南行‘得朋’，东北行‘丧朋’。”^⑤ 可见“得朋”是指阴得阳。又注《泰》九二“朋亡，得尚于中行”说：“阴以阳为朋。亡，往也，去也。朋往者，言二

① 《周易尚氏学》卷五。

②③ 同上书，卷一。

④ 同上书，卷二。

⑤ 《周易译著》，第25页，上海古籍出版社1989年。

必往五，得尚居中之正位。”^① 这是说《泰》之九二与六五为正应，九二必升往六五，而二阳为五阴之朋，故曰“朋亡(往)”。又注《复》“朋来无咎”说：“阴以阳为朋，《剥》穷上反下故曰朋来，阳遇阴故无咎。”^② 《复》卦为《剥》卦上六之初，由上来下，故曰“朋来”；阴阳相合，故曰“无咎”。又注《解》九四“朋至斯孚”说：“《复》《彖》云：‘朋来无咎’，阴以阳为朋，九四前遇重阴，下乘阴，阴孚于阳，故曰朋至斯孚，言上下阴皆获于四也。”^③ 又注《坤》《彖》“乃终有庆”说：“易凡言有庆者，皆谓阴遇阳。”^④ 注《大畜》《象传》“有庆”说：“六五承阳，故有庆。《晋》六五，《睽》六五，皆上承阳，皆曰‘往有庆’，兹与之同。”^⑤ 可见，在尚氏看来，阴得阳即为得朋，即为有庆。

(四) 阳遇阴为合志、为志行、为得志、为得愿、为通

尚氏注《小畜》《象传》“上合志”说：“上为五上，五上皆阳，四承之，阴遇阳得类，故曰合志。”^⑥ 这是以《小畜》六四上承九五，阴承阳解释“上合志”。注《履》《象传》“志行”说：“阳孚阴故曰志行。”^⑦ 这是以《履》九四下乘六三，阳乘阴解释“志行”。又注《无妄》《象传》“得志”说：“得志谓往遇二阴也。”^⑧ 这是以《无妄》初九前遇六二、六三两阴，解释“得志”。又注《贲》《象传》“上得志”说：“下乘重阴，故曰得志，言阳得阴而通也。”^⑨ 这是以《贲》上九下乘六五、六四二阴解释“上得志”。又注《大畜》《象传》“上合志”说：“三遇重阴，阳遇阴则通，故曰上合志。”^⑩ 这是以《大畜》九三前遇六四、六五二阴解释“上合志”。又注《损》《象传》“大得志”说：“坤为志，上

① 《周易尚氏学》卷四。

②⑤⑧⑩ 同上书，卷七。

③ 同上书，卷十一。

④ 同上书，卷二。

⑥⑦ 同上书，卷三。

⑨ 同上书，卷六。

据坤，阳乘阴，故曰大得志。”^① 这是以《损》上九下据六三、六四、六五三阴所互之坤解释“大得志”。又注《涣》《象传》“得愿”说：“阳遇重阴志行，故曰得愿。”^② 这是以《涣》九二前遇六三、六四之重阴解释“得愿”。尚氏总结说，《无妄》之初，《大畜》之九三，《涣》之九二，或曰“合志”，或曰“得愿”，它们“上皆无应，皆以前遇二阴”，此“为《易》不刊之定理”。^③ 又注《豫》九四“大有得，勿疑”说：“阳遇阴则通，故曰大有得，勿疑。”^④ 这是指《豫》九四前遇六五、上六二阴。又注《临》九二“无不利”说：“阳遇阴则通，故曰无不利。”^⑤ 这是指九二前遇六三、六四、六五、上六诸阴。

(五)阳遇阳、阴遇阴为窒，为得敌，为敌刚，为失类

尚氏注《无妄》九四“可贞”说：“阳遇阳则窒，下又无应，不宜于动，故曰可贞。贞，定也。”这是说九四前遇二阳，不宜躁进，只宜安定守正。注《大畜》九二“舆脱辐”说：“二承乘皆阳，阳遇阳则窒，故有是象。”^⑥ 这是说《大畜》九二下乘初九，上承九三，前后均遇阳，所以有“舆脱辐”之象。尚氏注《需》初九“需于郊，利用恒”说：“乾为郊，初临重阳，阳遇阳得敌，不能行，故利用恒。恒，久也，常也，言潜龙勿用，守常不变也。”这是说《需》之初九前遇二阳，同性相敌，所以不宜行动，宜守常不变。注《师》六三“师或舆尸，凶”说：“以阴遇阴，得敌，故凶如是。”^⑦ 这是说《师》六三前遇阴，同性相敌，所以很凶。注《小畜》《象传》“有所疑也”说：“阳遇阳，故疑。”^⑧ 这是说上九下乘九五，同性相疑，所以谓之“有所疑也”。尚氏注

① 《周易尚氏学》卷十二。

② 同上书，卷十六。

③⑥ 同上书，卷七。

④ 同上书，卷五。

⑤ 《周易尚氏学》卷六。

⑦ 同上书，卷三。

⑧ 同上书，卷二。

《大有》初九“无交害”说：“初无应，阳遇阳失类，故无交。”^① 这是说《大有》四为阳爻，初无应，又遇重阳，所以无所交往，自然也就免去了交往之害。注《观》初六“童观”说：“初坤体，上无应，阴遇阴失类，孤寡极矣，故曰童观。”^② 这是说《观》初六阴爻而值坤体，本已极阴，而四爻又是阴爻，不得其类。所以，只得作幼童观。

总之，在尚氏看来，同性相遇是一件极不利的事。所谓“阴阳相遇为朋为类，若阳遇阳阴遇阴，则皆为敌。”^③

（六）阳遇阳、阴遇阴为比之匪人、为不利涉、为征凶、为往不胜、为往厉……

尚氏认为，阳遇阳、阴遇阴为敌。“此实《易》之根本，明乎此则《屯》二之‘十年乃字’，《比》三之‘比之匪人’，《颐》六二之‘失类’，六五之‘不利涉’，《大壮》初九之‘征凶’，《解》九四之‘解而拇’，《夬》初九之‘往不胜’，九四之‘其行次且’，《鼎》九二之‘慎所之’，《震》六五之‘往厉’，皆可观象而得其义，否则不知其所谓矣。”^④

要之，“《易》之道，同性相违，异物相感”。“《易》之道，异性为类，同性相敌”。^⑤“《周易》枢机尽于此矣”^⑥。

三、论先儒诂《易》失误之原因

尚氏认为，先儒诂《易》，之所以存在诸多错误，原因有二：一是易理失传；二是象学失传。

（一）易理失传

尚氏所谓“易理”，即“阴阳之理”，即“同性相敌，异性相感”之

①⑤ 《周易尚氏学》卷五。

② 同上书，卷六。

③④ 同上书，卷十四。

⑥ 《焦氏易诂》卷三。

理^①。也就是前面所说“阴遇阳、阳遇阴则通，阳遇阳、阴遇阴则敌”。尚氏认为，这是《周易》的一条最基本的原则，这个原则的失传，使“易解之误者，十之四五”^②。

1. 尚氏说，初、四，二、五，三、上，阳应阳、阴应阴者谓之失应，人们还都知道；至于阳比阳、阴比阴的道理，历史上的易学家们则似乎显得茫然，“于是全部《易》，如‘征凶’，‘往吝’，‘往不胜’，‘壮于趾’，‘其行次且’，及‘慎所之’等辞，全不知其故矣。”^③如《大畜》初九“有厉，利已”一辞，尚氏认为过去的注者都不知道“有厉”的原因在于二、三两爻。“于是虞氏命二变成坎，四在坎体，以取灾象”。实际上“二、三皆阳，遇敌，故曰有厉”。尚氏感慨地说：“经义之晦，至于如此，真可叹也。”^④又如《象传》解《颐》六二“征凶”为“行失类也”。历代诂《易》者，“皆以阴遇阴为类，于是《文言》之‘各从其类’，《坤》《彖传》之‘乃与类行’，《系辞》之‘方以类聚’及此皆失解”。其实，六二“征凶”，乃是因为“二无应，前遇重阴，阴遇阴则窒”之故^⑤。

2. 尚氏认为，阳遇重阴、阴遇重阳而当位者则往吉、征吉、利涉、上合志。先儒不明此理，“于是全部易爻象若是者，自汉迄清，说者亦莫明其故，而用爻变矣”^⑥。如《象传》解《无妄》初九“往吉”为“得志”。虞翻不知阳遇重阴为利往，为吉，乃《周易》“不刊之定理”，因而也不知“得志”系初九往遇二阴之故。于是命四爻变阴，以初爻得应释“得志”。“清儒从之，讹误至今”^⑦。又如《大过》：“栋桡，利有攸往，亨。”虞翻以九二变阴应九五来注“利往”。尚氏说：“《传》云：栋桡本末弱，本谓初，初亦失位可变也，尚何弱之有

①②③⑥ 《周易尚氏学》“自序”。

④⑦ 同上书，卷七。

⑤ 同上书，卷八。

哉!”这是说,依照《传》的意思,“本末弱”的“本”是指初爻,如果初爻自己可以变化,那还有什么“弱”可言呢?而“自宋朱震以来,即称其说,甚矣其不思也”。实际上,“以易理言,阴承阳则利,利有攸往,应指初”^①。尚氏认为阴阳相遇之理,宋人蔡渊曾创言之,惜其未能大行。

3. 尚氏认为,与前临重阴一样,阳爻下乘重阴,一般也都吉利,先儒不知此理,所以诂易多有失误。如“《蹇》九三曰内喜之也,乃亦失传。于是《颐》上九之‘利涉’,《蒙》上九、《渐》九三之‘利御寇’,皆不知所谓矣。”^②

(二)象学失传

尚氏认为,《说卦》所列卦象,渊源甚古。但《说卦》所载,只是一些纲领,目的是为了启迪人们以此为依据进行引申和推广。“非谓甲卦象此物,乙卦即不许再象也,视其义何如耳”。到文王的时代,又经历了数千年,“其所演易象,必益广益精,故《周易》所用象,往往与《说卦》不同……且有与《说卦》相反者……此演而益精也”。可惜自东汉迄清,易学家们对于这些义例,都未能明白,“见经所用象,为《说卦》所无,则用卦变、爻变或爻辰以求之,谬法流传,二千年如一日。”^③

如《蒙》六三:“勿用取女,见金夫,不有躬,无攸利。”这段爻辞历来歧解颇多,虞翻以九二阳为“金夫”;王弼以“金夫”为刚夫;朱熹以“金夫”为以金赂己而挑之,若鲁秋湖之事;毛大可、惠栋等用卦变,又以兑阳为金。尚氏认为,这些解释都不着边际。“金夫者美称……艮为金,为夫。人徒知乾为金,不知艮坚亦为金……人徒知震有夫象,不知三男皆为夫。”所以所注皆非。尚氏颇为感慨地

① 《周易尚氏学》卷八。

②③ 《周易尚氏学》“自序”。

说：“故夫卦象一失传，无论若何揣测，皆不能当，其关系之重若是。”^①

又如，《比》：“吉，原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”于宝因《周礼》三卜“一曰原兆”，即训“原”为卜。孔颖达谓“原”为原究。朱熹谓“原”为再。王夫之谓“原”为本。俞樾谓“原”为始、为本。尚氏认为，这些注释均浮泛不切。“原者田也，……坤为拆，象原田，故曰原筮。坎为筮，坤为原，原筮，犹言野筮也。”“故夫说《易》而不求象，未有能当者。”^②

又如《剥》初六“剥床以足”，虞翻以坤消乾初，成巽为床。惠栋以巽为木，坤为西南，认为设木于西南奥，乾人藉之，正好是床之象。尚氏认为，这种解释十分迂曲。他说：“初震位，故曰足，……剥床以足，即剥床及足也。艮为床，……《剥》全体艮象，故屡言床。”虞翻、惠栋都是经学大家，所以尚氏说：“故夫一象失传，可使名家《易》迂曲至于如此，真可叹也。”^③

总之，“爻辞自来不得解者，以象之失传者太多也”^④。有见于此，尚氏十分重视失传之象的考证工作。

（三）对《易》象的考证

尚氏考证失传之象的方法，首先是以《易》证《易》。尚氏注《师》《彖》“以此毒天下而民从之”说：“《噬嗑》六三云‘遇毒’，以坎为毒，象甚明也。”这是以《噬嗑》六三互坎有遇毒之象释《师》之“毒”。尚氏认为，坎为毒，震为从，所以说“以此毒天下而民从之”。而“马融训毒为治，……他若王弼之训毒为役，崔憬训为亭毒，俞樾

① 《周易尚氏学》卷二。

② 同上书，卷三。

③ 同上书，卷七。

④ 《左传国语易象释》。

训为督,皆不协。是皆因坎毒之象,人不尽知,故众说纷云也。”^①又注《小畜》“密云不雨”说:“兑为雨,乃兑雨前遇巽风,为风吹散,云过日出,故不雨也。”而以前的易学家只知坎为雨象,不知兑亦为雨象。所以,注解往往有误。其实,“《上系》云:‘润之以风雨’。风谓巽,雨谓兑也。《睽》上九云:‘往遇雨’,亦以兑为雨。”^②

其次,以《左传》、《国语》证《易》。尚氏说:“其春秋人谈《易》象者,尽在左氏、国语。”^③其注《小畜》九三“舆脱辐”说:“伏坤为舆,伏震为辐,……《左传》僖十五年,筮遇《归妹》之《睽》,曰‘车脱其辐’。夫《归妹》之《睽》,即震变离,震变离则震象毁,故曰‘车脱其辐’。……故《左传》以震为辐。”^④这是以《左传》僖公十五年所载的筮例证“舆”、“辐”之象。《归妹》之《睽》即《归妹》上六阴变阳,也就是《归妹》上卦震变离。尚氏认为,《左传》用“车脱其辐”解释这种爻变,正是以震为车、辐之象。尚氏说,由此亦可知《小畜》“舆脱辐”中之“辐”乃是指上巽所伏之震而言。又释《履》六三“武人为于大君”说:“伏震为武人,……震武之象,《国语》重耳筮遇贞《屯》悔《豫》,皆有震,曰车有震武,武足迹也,震健,故震为武。”^⑤

再次,以《周公时训》证《易》。尚氏认为,“卦气者卜筮之资,乃必与时训相符”^⑥。于是,他将七十二候之词与卦象之关系一一注出,乃曰:“以周公时训明卦气,人知之。至周公时训之语,皆由卦象生,则无知者。卦气始《中孚》,时当冬至,而《时训》云:‘蚯蚓结’。《中孚》正覆巽,巽为虫,为蚯蚓;两巽相对故曰结。又五日为《复》,震为鹿,艮为角,艮覆在下,角落地矣,而《时训》则曰‘麋角结’……”^⑦并由此得出结论:“周公时训之词,与卦气图之卦象密

①②④⑤ 《周易尚氏学》卷三。

③ 《左传国语易象释》。

⑥ 《滋溪老人传》,见《周易尚氏学》附录。

⑦ 尚秉和:《周公时训与卦气图卦象考》,载《北平晨报·思辨》第二十八期。

合若是,由此证周公制此词时,皆以卦象为本,且以卦气图之卦象为本。不然,其次序不得巧合若是。……凡失传之象,为《易林》所独有者,此皆有之,可以证《易》所取法者,其根本甚远也。”^①

最后是以《易林》证《易》。

四、《焦氏易林》研究

在尚氏的易学研究中,关于《焦氏易林》的研究十分关键,可以说,《焦氏易林》是他打通西汉之前的易学,钩沉失传易象的敲门砖。《焦氏易林》究竟出于何时,为谁所作,《易》学史上说法颇多。尚氏首先证明了《焦氏易林》的作者确为西汉人焦贛^②,然后对其中的象学问题进行了讨论。

(一)《焦氏易林》用先天卦象与卦数

先天之学,一向被认为是宋人的发明。尚氏则认为,《焦氏易林》中对此已有所运用,且“其用先天卦象者,多于后天”。如乾“南”,《屯》之《否》云:“登几上舆,驾驷南游。”尚氏说:“《否》中爻艮为几,下坤为舆,上乾为马,故曰‘驾驷’;乾为行为南,故曰‘南游’。”如坤“北”,《师》之《泰》云:“三人北行”。尚氏说:“《泰》中爻震,为人为行,数三,坤北,故曰‘三人北行’。”如离“东”坎“西”,《复》之《未济》云:“东临西国,福喜同乐。”尚氏说:“《未济》上离,故曰‘东临’,下坎,故曰‘西国’。”尚氏认为,这些先天卦象,显而易见,“唯西汉时是否名曰先天象后天象,则无明文可证。”^③

不只先天卦象,如宋儒邵雍之所谓乾一、兑二、离三、震四等等先天卦数,焦氏亦靡不用之。如乾“一”,《恒》之《泰》云:“一身两

① 尚秉和:《由周公用象知卦气图之古》,载《北平晨报·思辨》第三十二期。

② 《焦氏易詁》卷二。

③ 同上书,卷一。

头”。尚氏说：“《泰》坤为身，乾一，故曰‘一身两头’。”如兑“二”，《比》之《损》云：“二人共路”。尚氏说：“《损》中爻震，震为人，兑二，故曰‘二人’。”如离“三”，《需林》云：“久旱三年”。尚氏说：“《需》下乾，乾为年，中爻离，居三，故曰‘三年’。”如坤“八”，《临》之《遁》云：“八百诸侯”。尚氏说：“《遁》通《临》，《临》中爻震；为诸侯，坤居八，故曰‘八百诸侯’。”^①

尚氏认为，《易林》不仅用先天卦象卦数，就连不见于《说卦》，不见于各家逸象，而为“邵子《皇极经世》所用之乾日兑月离星震辰坤水艮火坎土巽石之象亦并用之”，“乃东汉人皆不知，致解经皆误”^②。

（二）《焦氏易林》集象学之大成

尚氏认为，《易林》之用象系辞，无一不是本之于《易》，《易》用对象、覆象、伏象、半象、中爻、大象等等，《易林》亦皆用之。《易》以阴遇阴、阳遇阳为凶，阳遇阴、阴遇阳为吉，《易林》亦“以纯阴纯阳为凶，相遇为吉”。因此《易林》与《易》可以互相印证，互相发明。依此，尚氏将《易林》说《易》之处一一推测而揭出之，发现“有东汉人误解相承，至今而不觉者，证以《易林》，始正其误；有东汉人勉强解诂，实浮泛不切，相承至今，遵用不改者，证以《易林》，而诂始确；有极要之象，为东汉人所不知，得《易林》，始知有此象而经始通者；有传写异文，互相非难，证以《易林》，而字始定者。”^③ 由此，尚氏对《易》之“乘马班如”、“即鹿无虞”等等卦爻辞进行了诠释，并在《易》与《易林》，与《左》、《国》互相发明的基础上钩沉了许多佚失的卦象。尚氏说：

①② 《焦氏易诂》卷一。

③ 同上书，卷三。

由《易林》考之，凡左氏所用者，《易林》皆有也，其它各逸象所有者，《易林》无不有，若各逸象所无，为《易林》所独有者，则象之失传者也。其实此象皆在《易》辞中，《易》象失传，后人遂瞠目莫睹矣。如坤鱼兑月，其著者也，故《易林》实集象学之大成……”^①

作为一代易学大家，尚氏治易，最有特色之处，是对易象的诠释。关于这一点，由著名哲学家熊十力先生的评价可以略见一斑。熊先生说：“其以《易林》与《易》，并《左传》等互证，而破斥东汉以来群儒误解。皆饶有义据，不为妄说。盖自西汉以后，谈易象者，果未有斯人。……吾于尚君之书，深佩其精思果力，振兹绝学。独惜其拟辅嗣伊川太过。乃至十翼，亦疑其不出孔氏。此读其书者所不可不辨也。”^② 熊先生的评价基本可信。总起来说，尚氏易学，主易象而反对东汉以后的卦变、爻变及爻辰之说，主易理而反对王弼以至宋儒所谓的义理之学，颇有清代“正统派”之遗风。但他对宋易中的图书之学，先天、后天之学又很认可，故较“正统派”的视野为宽。与同时代的杭辛斋相较，则严谨有余而开新之气势不足。

① 《焦氏易詁》卷十一。

② 熊十力：《略评尚易》，《北平晨报》1935年7月19日。

第二章 古史辨派与唯物史观派的易学研究

清末民初的经学研究,虽然已不像过去那样,与封建政治再有什么密切的联系,经学家的成分也已变得相当复杂,如章太炎、刘师培等人,身为经学家,亦曾是资产阶级的革命斗士。但作为形成并服务于封建时代的学术思想——经学的内容和形式,均已无法适应时代发展的需要。因此,辛亥革命后的第七年,爆发了以摧毁封建文化,兴起科学民主为宗旨的“五四”新文化运动。陈独秀、胡适、鲁迅等人抱着忧世之心,用一种全新的目光重新审视中国封建文化。他们高举“打倒孔家店”的旗帜,力图推翻二千年来盘踞在国人心中的至圣偶像,撕开“万世之至论”的封建经书的神圣外衣,为单调沉闷的中国学术界输入了清新的空气,开拓出了一个空前自由的学术争鸣的局面。易学的研究也因此迎来了一个新的发展时期。1923年,顾颉刚在胡适主办的《读书杂志》上发表《与钱玄同先生论古史书》,大胆提出“层累地造成的中国古史”的观点。认为传统所谓的中国古史,并非客观真实的历史,而是后人一代代垒造起来的历史。此说一出,马上引起轰动,得到胡适、钱玄同、傅斯年等人的支持,在史学界形成一股颇具声势的疑古思潮。1931年出版的《古史辨》第三册“上编”中,编辑收录了1926年12月至1929年12月间,顾颉刚、钱玄同、胡适、李镜池等八位学者有关《周易》研究的论文16篇。这些论文,几乎全部是证伪之作,矛头直指

传统易学。可以说,这种考辨,毫不留情地把《周易》拉下了经学的神坛。

古史辨派的心理理念是疑古、辨伪和考信,“从圣道王功的空气中夺出真正的古籍”。其研究《周易》的目的则是要“打破汉人的经说”,“破坏其伏羲神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位”,“辨明《易十翼》的不合于《易》上下经”^①。为此,他们一方面自觉地收集和利用中国历史上的疑古思想家的疑古资料,一方面有选择地继承乾嘉古文经学家的求实精神,同时还借鉴西方的实证方法,集中对《周易》经、传的成书、年代、作者等问题进行了考证,提出了许多属于本世纪的易学新话题。

就在古史辨派大张旗鼓地辩证《周易》经传的同时,唯物史观派的旗手郭沫若也开始运用马克思主义社会形态演进说进行《周易》的研究,并于1928年在《东方杂志》发表了颇具影响的专论——《周易的时代背景与精神生产》。与古史辨派一样,唯物史观派也很强调求“真”,即求揭示历史的本来面目。但与古史辨派仅仅把史学归结为文献的辩证和史料的整理不同,唯物史观派在辩证文献和史料的同时,还特别注意研究文献和史料的哲学性质,挖掘其背后的社会政治经济结构。所以,此派的易学研究同样提出了许多属于本世纪的易学新话题。

第一节 顾颉刚及其易学研究

顾颉刚(1893—1980年),现代史学家,原名诵坤,字铭坚,江苏苏州人。1913年考入北京大学预科,1916年入哲学系,1920年毕业后留校任助教;1922年到上海商务印书馆任编辑;1926年后,先

^① 顾颉刚:《古史辨》第三册“自序”。

后在厦门大学、中山大学、燕京大学、云南大学、齐鲁大学、复旦大学等高校任教。解放后任中国科学院历史所研究员,中国史学会理事等职。严格说来,顾先生不是易学专家。但作为著名史学家,“古史辨”派的创始人,他在二三十年代提出的一些易学观点,意在打破传统经学的种种旧说,对本世纪的易学研究产生了深远的影响。其中的一些看法,至今仍很有价值,乃至“后来有些论著沿着顾文的方向有所补充,但其结论仍不能超过顾先生的论断”^①。

顾氏易学方面的研究成果主要包含在三篇论文中,即发表于1929年的《周易卦爻辞中的故事》,发表于1930年的《论易系辞传中观象制器的故事》,以及做于1930年的《论易经的比较研究及彖传与象传的关系》。本节即据此对顾氏的易学思想作一简单的论述。

一、论卦爻辞中的故事

顾氏对《周易》的研究,是站在他的史学家的立场,从爬梳《周易》卦爻辞中的故事开始的。

传统易学对《周易》卦爻辞的解释向来存在着种种分歧,但由于他们都毫无例外地深信此书出自圣人之手,所以,无不认为其中包含着许多神秘的微言大意,并以阐明这些微言大义,作为研究《周易》的最终目标。而顾氏则认为,《周易》中的有些卦爻辞,实际上说的是一些《周易》制作时代十分流行的故事。他旁征博引,重点爬梳了五项:王亥丧牛羊于有易的故事;高宗伐鬼方的故事;帝乙归妹的故事;箕子明夷的故事;康侯用锡马藩叔的故事等。除此之外,顾氏认为,“王用享于岐山”(《升》六四)、“拘系之,乃纵维之,王用享于西山”(《随》上六)、“东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其

^① 李学勤:《周易经传溯源》,第2页,长春出版社1992年(下同)。

福”(《既济》九五)、“伏戎于莽,升其高陵,三岁不兴”(《同人》九三)等十多条爻辞,似乎也都隐含了那个时代的人们所熟知的故事。只是随着时代的变化,这些故事都已隐没无闻,才使后人得不着它的真实面目,乃至于一些经学家曲为之解。如王亥丧牛羊于有易的故事,《周易》中有两条爻辞:

丧羊于易,无悔。(《大壮》六五)

象曰:丧羊于易,位不当也。

鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易。(《旅》上九)

象曰:以旅在上,其义焚也。丧牛于易,终莫之闻也。

顾氏说,这两条爻辞,《象传》的解释空洞含糊,令人难以索解,而从来的易学大师也都没有搞明白。如王弼解“易”为“轻易”,朱熹解“易”为“容易之易”,均甚不着边际。顾氏利用近人王国维的研究成果,认为这两条爻辞,是指殷先祖在有易这个地方的一段遭遇。爻辞中的“易”就是“其国当在大河之北,或在易水左右”(王国维说)的“有易”。“旅人”即殷先祖王亥。“丧羊”、“丧牛”即“王亥托于有易,河伯仆牛。有易杀王亥取仆牛”(《山海经·大荒东经》)。亦即“殷王子亥宾于有易,而淫焉,有易之君绵臣杀而放之”(郭璞:《山海经注》引《真本竹书纪年》)。顾氏说,这些故事在周初人们还十分熟悉,爻辞于该故事后加上“无悔”、“凶”一类的断语,就是利用这个故事中王亥在丧羊时尚无大损失,直到丧牛时才碰着危险的情节作占卜的签诀^①。

又如箕子明夷的故事,《周易》《明夷》六五爻辞说:

^① 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》,《燕京学报》第六期(下同)。

箕子之明夷，利贞。

顾氏说，“箕子明夷”中的“箕子”，实际上就是殷末的仁人箕子。而以前的经学家，从未有人视“箕子”二字为人名，如汉人训“箕”为“荻”，训“子”为“兹”（《汉书·儒林传》）。清人惠栋训“箕”为“亥”，以“箕子”二字为十二辰之名（《周易述》）。清人焦循《易通释》则释“箕”为“其”，认为“箕子”即《中孚》九二“鸣鹤在阴，其子和之”，《鼎》初六“得妾以其子”中的“其子”。顾氏认为，经学家们的这些解释，是囿于文王作卦爻辞的成见。因为“箕子明夷”之事发生在武王之世，文王不及见，所以经学家们不敢把“箕子”认作人名。实际上，“箕子之明夷”这句话，“仿佛现在人说的‘某人的晦气’而已”，“等于现在的签诀”和《牙牌数》一类的“隐语”^①。

顾氏的这种解释，意在揭示卦爻辞的本来面目和其用于占卜的本质。对于固守传统旧说，曲为缝合经文之义的旧式解经方式，无疑是一种破坏性打击。

二、论卦爻辞的著作年代及作者

顾氏考查《周易》卦爻辞中的故事，主要是为了“看这里边说的故事是哪几件，从何时起，至何时止”，再以此为根据，“试把它的著作年代估计一下”，并进而“从这些故事里推出一点它的著作时代的古史观念，借了这一星的引路的微光，更把它和后来人加上的一套故事比较，来看明白后来人的古史观念”，以对《周易》“各部分的著作人问题”，作一初步的解决^②。

顾氏说，《周易》这部书，“用了汉以后人的眼光来看它，其是最古的而且和道统最有深切关系的一部经书”。因为在他们看来，演

①② 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

卦的是伏羲，重卦的是神农（又有伏羲、文王重卦二说），作卦爻辞的是文王（又有周公作爻辞之说），作《十翼》的是孔子，“所有的经和传都出于圣人的亲手之笔，比了始于唐虞的《尚书》还要古，比了‘三圣传授心法’的《尧典》和《禹谟》还要神圣”^①。汉人的这些观点，其证据主要来自《系辞传》。如关于伏羲画卦，《系辞传》曰：“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，……于是始做八卦……”关于神农重卦，《系辞传》曰：“包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。”关于文王做卦爻辞曰：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德也？当文王与纣之事耶？是故其辞危。”除了《系辞传》之外，还有《左传》、《周礼》、《史记》等书中的部分材料，也向来被当做《周易》“人更三圣，事历三古”的证据。

但在顾氏看来，这些证据，好比是筑在沙丘上的房子，没有根基。因为他们所根据的《系辞传》、《左传》、《史记》、《汉书》等都是“战国秦汉间书”。而“战国秦汉间人的说话是最没有客观的标准的，爱怎么说就怎么说，所以大家在这种书里找寻著作《周易》的证据，说来说去，总不免似是而非”^②。汉代及其以后的学者利用战国秦汉间的材料，造起一座从三皇直到孔子的易学体系，自然是靠不住的。实际上，神农是到了战国之末才被历史学家造出来的，伏羲则更在其后，“简直是到了汉初才成立的”。所以“当初画卦和重卦的时候，他们这些人连胚胎都够不上，更不要说出生了”^③。因此，所谓的伏羲画卦，神农重卦云云，都不过是后人的附会罢了。不难看出，顾氏驳斥伏羲和神农画卦、重卦的证据，主要来自他的“层累的造成的古史观”。

文王是否卦爻辞的作者，顾氏主要是通过对《周易》卦爻辞中的故事的研究来找到答案的。据顾氏的研究，在《周易》卦爻辞中，

①②③ 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

有些故事发生在文王之前,如“王亥丧牛羊于易”等;有些故事发生在文王之世,如“帝乙归妹”(顾谓与《诗经》中的“文王迎亲”系指一件事);有些故事则发生在文王之后,如“康侯用锡马蕃叔”(顾谓“康侯”即卫康叔,武王之弟,因封于康,故曰卫康叔。文王之世尚无封建之制,他的被封是在周初。如果卦爻辞系文王所作,文王以后的故事便不可能出现在爻辞中)。所以,顾氏说:

作卦爻辞时流行的几件大故事是后来消失了的,……它里边提起的故事,两件是商的,三件是商末周初的,我们可以说,它的著作时代当在西周的初叶,著作人无考,当出于那时掌卜筮的官,著作地点当在西周的都邑中,一来是卜筮之官所在,二来因其言“岐山”,言“缶”,都是西方的色彩。这一部书原来只是供卜筮之用,所以在《国语》(包括《左传》)所记占卜的事中,引用了好多次;但那时的筮法和筮辞不止《周易》一种,故《国语》所记亦多不同。此书初不为儒家及他家所注意,故战国时人的书中不见称引。到战国末年,才见于《荀子》书,比了《春秋》的初见于《孟子》书还要后。《春秋》与《易》的所以加入《诗》《书》《礼》《乐》的组合而成为六经的缘故,当由于儒者的要求经典范围的扩大。^①

顾氏的这个结论,否定了文王作卦爻辞的旧说,割断了圣王与《周易》著作权的联系,对传统经说是一个破坏。但文王与《周易》是否有过关系,或者有过怎样的关系,现在看来,尚需作出进一步的探讨。不过,顾氏用他的研究方式,“基本确定了《周易》卦爻辞年代

^① 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。

的范围,是极有贡献的”。^①

三、论《易经》与《易传》的关系

在梳理《周易》卦爻辞中的故事时,顾氏发现,如果离开《易传》单看《易经》,几乎见不到“三圣”和“三古”的痕迹。于是他作出推论说:“《易经》的著作时代在西周,那时没有儒家,没有他们的道统的故事,所以他的作者只把商代和商周之际的故事叙述在各卦爻辞中。”而《易传》著作时,“上古史系统已伸展得很长了,儒家的一套道统的故事已建设得很完成了,《周易》一部新书加入这个‘儒经’的组合里,于是他们便把自己学派里的一幅衣冠罩了上去了”。因此,《易经》与《易传》的历史观念,是处于“绝端相反的地位”。具体而言,“《易经》中是断片的故事,是近时代的几件故事;而《易传》中的故事都是有系统的,从邃古说起的,和这个秦汉以来所承认的这几个人在历史中所占有的地位完全一致”^②。

为了证明这一推断,顾氏运用了他所擅长的“把每一件史实的传说,依先后出现的次序,排列起来”的手法^③,对比了《易经》、《易传》及年代比较确定的《易林》的材料,指出:《易林》虽然是汉人所作、与《易经》同其作用的占卜之书,但由于它的著作时代在道统的故事和三皇五帝的故事建设完成之后,所以虽不免汉代神仙家的气味,而在历史观念方面与《易传》是相同的。如《易传》中提到的伏羲、黄帝、尧、舜、禹、汤、文王、武王等等的故事,在《易林》中完全涉及到了:

① 李学勤:《周易经传溯源》,第2页。

② 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。

③ 胡适:《古史讨论的读后感》,见《古史辨》第一册。

黄帝所生，伏羲之字。病刃不至，利以居止。（《屯》之《萃》，《履》之《家人》）

紫阁九重，尊严在中。黄帝尧舜，履行至公。冠带垂衣，天下康宁。（《讼》之《贲》）

尧舜禹汤，四圣敦仁。允施德音，民安无穷。（《复》之《大过》）

天所祚昌，文王为良。笃生武王，姬受其福。（《临》之《旅》）

这里除了没有提到神农，其他的圣王都提到了。顾氏认为，没有提到，并不意味着他不知道，只是没有提到而已。这表明，《易林》和《易传》是在同一历史观念指导下完成的。相反，如果拿《易经》与《易传》、《易林》相比较，就会发现一个很大的不同。如《易经》卦爻辞中只说及王亥、高宗、帝乙的故事，这和《尚书》所记武王与周公等人谈话中所及的人物比较接近，即仅记得近代的几个王，不及较古的唐虞之类。“但一到《易传》，就必得说出‘黄帝、尧、舜垂衣裳而天下制，盖取诸《乾》《坤》’来了”，真是“时代愈后，传说的古史期愈长”了^①。

又如《易经》有一句“箕子之明夷”的爻辞，《易林》中竟然演化为数十句：

泉枯龙忧，箕子为奴。干叔陨命，殷破其家。（《家人》之《革》）

日出其东，山蔽其明。章甫荐履，箕子佯狂。（《贲》之《屯》）

^① 顾颉刚：《古史辨》第一册“自序”。

三手六身，莫适所闲。……箕子佯狂，国乃不昌。（《大畜》之《履》）

.....

《易林》关于箕子说得如此详细，而对于像王亥、高宗、帝乙、康侯这些同样著名的人物却只字不提。顾氏认为，这是由于，“《易林》的时代与《易经》的时代相差太远，它们的历史观念就无法相同；王亥和康侯则不知道，高宗与帝乙则忘记了；只有箕子的故事经历周秦不但没有枯死，并且比原有的还要生动矫健。所以《易林》里也就特别地多提了。说得严格一点，便是《易林》里的箕子也何尝即是《易经》中的箕子，它乃是战国秦汉间的箕子呀！”因此顾氏得出结论，应该把“时代意识不同，古史观念不同的两部书《周易》和《易传》分开”^①。

在此，虽然顾氏对于《周易》与《易传》的关系没有再作更多的说明，但毫无疑问，他是否定《易传》对《易经》解释的可靠性的，是反对利用《易传》理解《易经》的。这对于传统易学同样是一个破坏性打击。传统易学向来把《易传》看作是《易经》的标准解释，看作是认识《易经》的惟一路径，汉代学者干脆把原本单行，不与经文相杂的《彖传》、《象传》分附于卦爻辞之下，乃至“这种经传合编本《周易》……汉以后两千多年来，学人演习既久，遂成通行文本”^②。现在顾氏用他的“层累的造成说”，判定《易经》与《易传》系两种“绝端相反”的历史观的产物，应该予以分开，无疑是说两千多年来的易学研究根本就走错了路。这个判决，对于本世纪的易学研究影响至大，不少当代学者分经传而治之，就是受了顾氏的影响。

① 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

② 黄寿祺等：《周易译著·读易要例》，第41页。

四、“观象制器”与《易传》的著作年代

正统旧说向来以孔子为《易传》的作者,但自北宋欧阳修作《易童子问》,对这种观点提出不同看法后,不少具有怀疑精神的学者也都对此提出了种种怀疑。顾氏引证了欧阳修的《易童子问》、康有为的《新学伪经考》和近人冯友兰的《孔子在中国历史中之地位》等论著中的论证,作出判决说:“孔子决不是《易传》的作者,《易传》的作者也决不是一个人。”^① 在否定了孔子的著作权之后,顾氏对《易传》的成书年代及作者问题作出了大致的估计,即:“最早不能过战国之末,最迟也不能过西汉之末,这七种传(即《彖传》、《象传》、《文言传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》——引者)是西元前三世纪中逐渐产生的;至于其著作的人,则大部分是曾受道家暗示的儒者”^②。

顾氏的这个“估计”基于这样一些证据:一是他认为《易传》中带有较强的道家自然主义的倾向,而提倡自然主义的道家“是发生于战国而极盛于汉初的”;二是“《周易》的加入儒家的经典是战国末年的事”^③,而当它“进了《经》的境域,于是儒者有替它作传的需要”^④;三是史书上有“孝宣帝之时,河内女子发老屋得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇”(王充:《论衡·正说篇》)和“及秦焚书,《周易》独以卜筮得存,唯失《说卦》三篇,后河内女子得之”(《隋书·经籍志》)的记载。把这些材料综合起来,正好形成一个自战国末期至西汉末年的跨度。

除以上证据外,顾氏更从《易传》内部找到了其成书时间及作者的线索,这就是他对《易传》中“观象制器”说的剖析。《系辞传》

①②③ 顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》,《燕大月刊》第六卷第三期。

④ 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。

中说：

古者包羲氏之王天下也，……作结绳而为网罟，以佃以鱼，盖取诸《离》。包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，治天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民益之。……黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》。……

顾氏认为，圣人观易象而制器，“照《系辞传》中的话推测起来，是把许多东西分配在八卦之下，再把重叠的两卦看作这两件东西合在一起时的样子，如果从此得到一个解悟，一件新器具就可以产生出来了”。因此，制器的关键首先在于了解八卦之象。恰好《说卦传》就是记述八卦之象的，据此可以知道所谓“舟楫之利，……盖取诸《涣》”者，乃是因为《涣》的卦象是上巽下坎，巽为木，坎为水，木在水上，便是舟楫^①。但顾氏发现，仅仅懂得了这些卦象，还不足以完全说明圣人观象制器的方法，还必须懂得“互体”和“卦变”。如“重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》”，就是用的“互体”。《豫》卦下坤上震，二至四爻为艮，三至五爻为坎，《九家易》说：“《豫》，下有艮象，从外示之，震复为艮，两艮对合，重门之象也。柝者，两木相击以行夜也。艮为手，为小木，又为持；震为足，又为木，为行；坤为夜；即手持二木夜行击柝之象也。坎为盗暴，水暴长无常，故以待暴客。既有不虞之备，故取诸《豫》矣。”^②。如“斫木为耜，揉木为耒，……盖取诸《益》”，就不仅是用“互体”，而还用“卦变”。《益》卦

① 顾颉刚：《论易系辞传中观象制器的故事》。

② 李鼎祚：《周易集解》卷十五引。

上巽下震,互体为坤艮,如果把初爻和四爻互易,即成为下乾上坤的《否》。虞翻解释说:“巽为木,为人;艮为手;乾为金,手持金以入木,故斫木为耜。……艮为小木,手以挠之,故揉木为耒。……坤为母;巽为股进退;震足动耜,艮手持耒,进退田中,耕之象也。”^①对于这种解经方式,顾氏不无讥讽地说:“八卦是怎样一件神妙的东西!这阴阳之卦画会得把宇宙间的东西全部收了进去,还不算,更会从互体卦变上把各种东西的相互关系阐明详尽至此,伏羲氏真不愧为首出御世的圣王了!”^②

然而,当顾氏用了他的排列文献的方法把圣人“观象制器”的传说进行了研究之后(详下节),不无惊叹地发现:“所谓‘制器者尚其象’本是莫须有的事”^③。于是他进一步考证了这章文字的产生时间。

顾氏认为,最早用“象”解释《易》卦辞的是《象传》,它以乾为天,以坤为地……意义甚为简单,所取之象都是自然界中最重大的几件东西,不像《说卦传》那样细碎复杂。“这可见《象传》为原始的《说卦传》,而《说卦传》乃是进步的《象传》,其间时代相差颇久”^④。但《系辞传》中圣人“观象制器”的传说,除了建基于《说卦传》之外,还离不开互体、卦变之说。因此,问题的关键就在于:“互体和卦变之说是什么时候起来的”?顾氏认为,这个问题虽然古书上没有提起,但由李鼎祚的《周易集解》及《汉书·儒林传》可知,互体和卦变乃是东汉易学家所擅长的,这一派的宗师是西汉人京房。因此,顾氏说:

《系辞传》中这一章(观象制器章——引者),它的基础是

① 李鼎祚:《周易集解》卷十五引。

②③④ 顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》。

建筑于《说卦传》的物象上的,是建筑于《九家易》的互体和卦变上的。我们既知道《说卦传》较《象传》为晚出,既知道《说卦传》与孟京的《卦气图》相合,又知道京房之学是托之于孟氏的,又知道京房是汉元帝时的人,那么我们可以断说:《系辞传》中的这一章是京房或是京房的后学们所作的,它的时代不能早于汉元帝。^①

顾氏的这个结论,尤其是他的关于“观象制器”说系出于孟京及其后学之手的观点,显然受了康有为《新学伪经考》的影响。康氏云:“《说卦》与孟京卦气图合,其出汉时伪托无疑。”^② 顾氏在这里不过是作了进一步的说明罢了。时至今日,《易传》的作者及成书年代问题尚无定论。但随着易学研究的深入,特别是与易学有关的考古材料的出土,人们在《易传》的成书年代及作者问题上又有新的发现,相比之下,顾氏的观点似乎是有点疑古过勇了。

五、《周易》与中国上古史

顾氏作为一个疑古的历史学家,其兴奋点和出发点主要是在古史的证伪方面。其证伪方法的核心就是前面提到的“层累的造成说”。用顾氏在《与钱玄同先生论古史书》中的归纳,约有三个要点:

第一,可以说明,时代愈后,传说的古史期愈长;

第二,可以说明,时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大;

第三,我们在这上,即不能知道某一件事的真确的状况,但可

① 顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》。

② 康有为:《新学伪经考》卷三上。

以知道某一件事在传说中的最早的状况。^①

顾氏梳理《周易》中的古史,判定《周易》和《易传》的著作年代,都是按照这些原则进行的。而由《周易》研究得出的古史方面的结论是:

第一,没有尧舜禅让的故事。顾氏发现,成书于西周初叶的《周易》,其卦爻辞中只说起殷先祖王亥、高宗、帝乙等人,不及尧、舜一类的著名圣王。可是一到成书于战国末至西汉末的《易传》,便出现了“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸《乾》、《坤》”的话。但考《乾》、《坤》二卦的卦爻辞,却“不肯漏出一个‘舜’字来”,即使是像《大畜》和《履》这样“尽有说出禅让的故事的可能”的卦,其卦爻辞也“只说了一些不相干的话”^②。顾氏由此认定“没有尧舜禅让的故事”。

第二,没有圣道的汤武革命的故事。顾氏认为,汤武革命,无疑是史实。但不一定有什么了不得的理由,也不一定是出于“救民于水火之中”的不忍之心(《孟子·滕文公下》)。其所谓“革命”,也不过是指“前代的君不尽其对于上帝的责任,所以上帝便斩绝他的国命,教别一个敬事上帝的人出来做天下”而已^③。《彖传》谓:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉!”但《革》卦却对此一字不提,其他如《师》、《同人》、《谦》、《豫》、《晋》诸卦,都说到行师攻伐,也均不及汤武征诛之事。结论只能是“没有圣道的汤武征诛的故事”。

第三,没有封禅的故事。据《史记·封禅书》,封禅是古代的一个大典,凡受命之君均举行这个大典。但“纣在位,文王受命,政不及泰山;武王克殷二年,天下未宁而崩”(《封禅书》)。所以周室受

① 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,见《古史辨》第一册。

②③ 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。

命之后,直到成王时才得以举行封禅。顾氏认为,“文王、武王虽然没有举行这个典礼,他们对于这个邃古以来的定制一定是知道的。卦爻辞无论是文王作,或是周公作,总应当提起一声。何以‘圣人以神道设教’的《观》卦里竟毫无封禅的痕迹?又何以《益》六三言‘王用享于帝’,《升》六四言‘王用享于岐山’,《随》上六言‘王用享于西山’,都不提封禅?”结论也只能是“没有封禅的故事”^①。

第四,没有观象制器的故事。顾氏指出,讲古圣贤创作的专书是《世本》的《作篇》。《系辞传》中所谓圣人观象制器的记载,在《世本》中应该有所体现。但事实上《世本》虽然也记载了“制器”的问题,但制作者的名字却与《系辞传》很不相同。如《系辞传》谓“庖羲作网罟”,《世本》却道“句芒作罗”;《系辞传》谓“神农氏作耒耜”,《世本》却道“垂作耒耜作耨”;《系辞传》谓“神农氏作市”,《世本》却道“祝融作市”……。顾氏因此提出了两个假定:

(1)《系辞传》的话是错误的,故不为《世本》的作者所承认;

(2)作《世本》时尚无《系辞传》,亦无类于《系辞传》的说话,故《世本》的作者只记其自己所传闻的。^②

顾氏认为,第一个假定是不能成立的,《世本》所记,多半系根据传说而来,小半则出于作者的附会,其对所引之材料拉来就算,“绝不曾做过一番精密的考据功夫”。而《系辞传》则不同,其所谓圣人观象制器,既说得冠冕堂皇,又十分切合百姓的日用,若被《世本》作者见到,一定会全盘承受的。“现在他不提,足见他没有看到”。不

① 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》。

② 顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》。

惟“时代够后了”的《世本》没有看到，就是司马迁撰《史记》时也未必见到。因为司马迁虽然曾经引用过《系辞传》中的话，但对这段圣人观象制器的与古史极有关的文字却未予以理会^①。那么，圣人观象制器的故事是从哪里来的呢？顾氏认为，它源于《淮南子·泛论训》。《泛论训》云：

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜露，夏日则不胜暑蛰蚊虻，圣人乃作，为之筑土构木以为宫室，上栋下宇以蔽风雨，以蔽寒暑，而百姓安之……

《淮南子》的这段论述，文字较《系辞传》略嫌繁琐，且没有易卦的根据。顾氏说，淮南王是一个信仰易学的人，曾聘善为易者九人，作成一部淮南道训。就是《淮南子》中，引用《易》文之处也不少。“假使他们那时的《易传》里已有这章文字存在，他们为什么不把它引来作自己立说的佐证呢？为什么说到创作的人只言‘圣人’而不言神农、黄帝，只言‘后世’而不言‘后世圣人’呢？可见《淮南子》中写这段文字的意思只要说明时代愈后则器物愈完备，困难愈减少的一个观念；一到了《系辞传》中那一章的作者手里，便借它来说明卦象的神奇，以为一切文明皆发源于卦象……”^②

顾氏的上述见解，与其“层累的造成说”十分符合。但与史实究竟有多大的符合，是一个颇为复杂的问题。本世纪以来，许多考古发现证明，过分疑古未必十分可取。近几年来有人提出“走出疑古时代”，对于我们正确认识顾氏的古史观颇有启发意义。

顾氏在《古史辨》第三册《自叙》中说：“这一册的根本意义，是打破汉人的经说。故于易则辩明《易十翼》的不合于上下经”。同

^{①②} 顾颉刚：《论易系辞传中观象制器的故事》。

时,还要“破坏其伏羲神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位”。应该说,顾氏的研究结论达到了上述目标。对于《周易》卦爻辞中的故事的梳理,揭示了《周易》的有类于签诀的卜筮面目;对《经》、《传》两种古史观的比较,辩明了《易传》的不合于上下经;对“圣人观象系辞”说的考证,破坏了伏羲、神农的圣经的地位。然而站在本世纪末来看本世纪初叶的这些结论,可以说,顾氏对于卦爻辞中的故事的诠释和由此推出的《周易》成书时代的观点,至今还是颇令人信服,“不能超过”的。但其他的观点,尤其关于《易传》的观点,似乎都还存在着可商榷之处。

第二节 李镜池及其《周易探源》

李镜池(1902—1975年),现代易学家,字圣东,广东开平人。早年就读于广州协和神学院,毕业后至燕京大学国学研究所深造。1931年南迁,辗转在广州、云南协和神学院、香港、台山、曲江培英中学等校任教。其间1935—1936年曾回燕京大学任教。抗战结束前后,受聘于广州岭南大学,历任副教授、教授等职。1953年转至华南师范学院中文系,1965年退休。与顾颉刚等人研究历史而兼及《周易》不同,在古史辨派中,李镜池是惟一的一位终生致力于《周易》研究的学者,用他自己的话说,他主要在以下几个方面进行了专门的探讨:“一,《周易》的作者和成书年代;二,《周易》的内容性质;三,关于《易传》问题:《易传》的作者和著作时代;《易传》是怎样解《经》的;《易传》所说,是否合于《经》旨。”^①

^① 李镜池:《周易探源》“序”第2页,中华书局1978年3月版(下同)。

一、《周易》的成书、时代和作者

(一)成书

《周易》是如何成书的,前人讨论得不多。李氏根据《周礼·春官》的有关记载,提出了“编纂说”^①。《周礼·春官》曰:“占人……凡卜筮,即事则系币以比其命,岁终则计其占之中否。”这是说,占人的每次筮占,都要作为材料保存起来,年终把所有记录汇集在一起,比较其对错。李氏从这句话中得到启示,通过比较殷商甲骨卜辞与《周易》筮辞,认为《周易》卦爻辞就是这种汇集在一起的筮占记录^②。

对于这一假定,李氏提出了两条证据:首先是“本证”,即《周易》卦爻辞本身的证明。李氏认为,在《周易》卦爻辞中,有一些词句不相联属,只有分别解释才能说通。如果硬要附会成一种连贯的意思,就非大加穿凿不可。如《师》六五云:“田有禽,利执言,无咎。长子帅师,弟子舆尸,贞凶。”李氏说,“无咎”以上,当为某一次的占词;“长子”以下,当为又一次的占词。又如《小畜》上九:“既雨既处,尚德载,妇贞厉。月几望,君子征,凶。”“妇贞厉”以上与“月几望”以下,意思很不一致,当不是同一次的占词。同一爻辞中出现前后不一致的占词,说明它不是一次筮占的结果,而是多次筮占的拼合。

其次是“旁证”,即殷墟甲骨卜辞。李氏认为,甲骨卜辞的著作体例约有三种:一是表示吉凶;一是单纯叙事,不示吉凶;一是先叙事,后说吉凶。而《周易》卦爻辞的著作体例约有六种:其一是纯粹定吉凶的占词(如《大壮》九二“贞吉”)。其二是单纯叙事而不示吉凶(如《坤》六二“履霜,坚冰至”)。其三是先叙事而后示之吉凶(如

^{①②} 李镜池:《周易筮辞考》,见《古史辨》第三册(下同)。

《乾》九三“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”。其四是先示吉凶而后叙事（如《小畜》“亨。密云不雨，自我西郊”）。其五是叙事、吉凶；又叙事、吉凶（如《讼》六三“食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成”）。其六是混合的，或先吉凶、叙事，又吉凶；或先叙事、吉凶，又叙事（如《坤》“元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利西南得朋；东北丧朋。安贞吉”）。这六种体例，“前三种比较单纯，与卜辞大体相类，大概是一次筮占的记录。至于后三种，记录既然有参差，意义亦每每不贯连，很像是几次记录的拼合。前三种是卜史著辞的惯例；后三种显然是不同时的占筮”^①。因此，“卦、爻辞是筮占的筮辞，与甲骨卜辞同类”。“卦、爻辞中其著作体例与卜辞相同的，为一次的筮辞；其繁复异于卜辞者，为两次以上的筮辞的并合”。^②

除了本证和旁证外，李氏又通过比较卜辞与筮辞的文体形式，进一步讨论了自己的论点。他认为，《周易》中的有些卦爻辞，很像《诗经》中的诗歌。如：

明夷于飞，垂其翼。

君子于行，三日不食。（《明夷》初九）

鸣鹤在阴，其子和之。

我有好爵，吾与尔靡之。（《中孚》九二）

李氏说，这些诗歌不但文字优美，还运用了比兴的手法，这在甲骨卜辞中绝未出现过。甲骨卜辞，只是一种很简单的散文，把占卜的事老老实实在地记录下来，不作任何雕饰。《周易》引入诗歌，说明它不只是旧的筮辞记录的汇编，还加进了编者的创造：或者将旧材料

①② 《周易筮辞考》。

加以润色安排,或者另铸新词,即兴写作,或者是把流行于民间的歌谣采入卦爻辞中^①。总之,它处处露出编纂的痕迹。

李氏的这一看法,一生都没有改变。60年代,他曾著文指出:“经过反复研究,对于《周易》卦爻辞是编纂而成的这一断案有了进一步的理解,认为它不单编纂,不单汇集资料,而且是出于编者的匠心编著;不少地方,不特是编者有意识地组织编排,而且还有哲学意义和艺术性。”^②李氏从形式与内容两个方面对其“编纂说”进行了补充。由于后者主要讨论了编者的思想,我们将放在本书第四章中介绍。这里只介绍前者,约有三点:

其一,“贞兆词的重叠和相反”。李氏所谓的“贞兆词”,就是卦爻辞中的吉、凶、元亨、利贞、无咎、悔、吝等词。李氏认为,在《周易》的有些卦爻辞中,一个或一类“贞兆词”往往重复出现,如《恒》:“亨。无咎。利贞,利有攸往。”而有些卦爻辞则吉凶矛盾而贞兆同记,如《晋》上九:“晋其角,维用伐邑。厉,吉。无咎。贞吝。”这些相反的贞兆词,当是不同时或不同人的占筮,编者从大量的资料中选择排比汇编才形成了这个样子。李氏的这点补充,也正是他在前面所说的“本证”,只是后面的表达更明确一些。

其二,“编者对占筮者的提示”。如《蒙》:“……初筮告,再三渎,渎则不告。”李氏认为,这类卦辞,既不是象占,也不是叙事,而是议论,是对占者的提示。“因为《周易》是编纂出来供占者参考的,所以顺便也是有意的给占者一个提示,叫占者不要随便乱占,乱占是没有用的”^③。

其三,“爻辞的对衬式和阶升式的编排”。如《大过》:

① 《周易筮辞考》。

②③ 李镜池:《周易的编纂和编者的思想》,《学术研究》(广东)1963年第1期。

初六：藉用白茅，无咎。

九二：枯杨生梯，老夫得其女妻，无不利。

九三：栋桡。凶。

九四：栋桡，吉。有它。吝。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

上六：过涉灭顶。凶，无咎。

在这一卦中，初与上对，二与五对，三与四对。初上单叙人事，二至五列象占。而象占中又分象占兼言人事(二、五)和单说象占(三、四)两种。“两两相偶，何等整饰？如果不是编者艺术加工，说不过去”^①。又如《艮》：

初六：艮其趾，无咎。利永贞。

六二：艮其腓。不拯其随。其心不快。

九三：艮其限。列其夤。厉。熏心。

六四：艮其身。无咎。

六五：艮其辅。言有序。悔亡。

上九：敦艮。吉。

《艮》卦六爻的取象，由初爻的脚趾，二爻的脚肚，三爻的腰，四爻的腹，五爻的腮帮子，到上爻的额头，排列得相当整齐，“从文辞组织看，作阶升式整齐排列，这当然是编著者有意识的做文章了。如说是仅仅汇集旧资料，断没有这样巧”^②。

总之，从以上的材料“很可以说明《周易》是编纂而成，编者煞费苦心把旧有材料组织安排，成为艺术品”^③。

①②③ 李镜池：《周易的编纂和编者的思想》，《学术研究》(广东)1963年第1期。

(二)时代与作者

李氏论证《周易》的成书年代,与他论证《周易》的成书过程是分不开的。30年代,他在撰写《周易筮辞考》时,通过卜辞与筮辞及《周易》卦爻辞与《诗经》的比较研究,基本认同顾氏的西周初叶说。进入40年代后,李氏在撰写《周易筮辞续考》时,又推翻了西周初叶说。而在30到40年代的十余年间,关于《周易》的成书问题,约有三种流行的观点:一是余永梁、顾颉刚的西周初叶说;一是郭沫若和日本人本田成之的战国说;一是陆侃如、陈梦家的折衷说。而在折衷说中,陆侃如根据“《左传》所引与今本异”(指《左传》所记筮辞与今本《周易》卦爻辞异——引者)和卦爻辞句多与东周文字相似两项证据,认为《周易》“托始于周初,而写定于东周”。陈梦家则根据卦爻辞与西周金文的比较,认为《周易》写定于西周中叶。这时的李镜池比较认同于折衷派的观点。但又不完全同意陆、陈二氏的说法。他的推断是:“托始于周初,而写定于西周晚期。”^①李氏从比较卜辞、卦爻辞、《诗经》及《论语》的文体形式入手,论证了自己的推断。李氏说:

我们读卜辞,知道它的文字用散文,它的内容是记叙事实。卦爻辞中大多数还是这个形式与内容。这是最早的卜筮的体式。但卦爻辞中又杂有韵文与格言,这是卜筮文第一次演变。句必整齐,喜用韵语,这是春秋卜筮时普遍的现象,观《左传》可知。在这个喜用韵语之前,有一个转变的过渡阶段,这就是《易》卦爻辞的编纂时期。^②

李氏认为,这个过渡时期的上限是《诗经》。《诗经》中的部分作品

^{①②} 李镜池:《周易筮辞续考》,《岭南学报》第八卷第一期。

如《周颂》，写成于周初，用韵十分幼稚，或完全无韵，或部分用韵。而《周易》卦爻辞，不但用韵，而且用得很好，有些甚至纯粹属于诗体，与西周末年的诗作（如《诗》之《小雅·鸿雁》、《豳风·东山》、《邶风·燕燕》等）十分相似。“所以我们假定《周易》的写定时期，是在西周末年”。李氏进而指出：

《易》卦爻辞本来是散体的应用文、叙述文，其形式当与卜辞相类。但为什么又夹杂了一些韵文在内呢？这是受了美化的文学、韵文的影响。韵文到了西周末年发达了，其势力笼罩了整个时代前前后后的作风，所以钟鼎刻文，渐多用韵，而《易》卦爻辞也就采用了这种形式，加以整理，材料尽管是很早的，而文字的组织，不妨美化。到了春秋时代这种文字更趋美化，完全采用韵文形式了。这是卦爻辞中所以有韵文、有诗歌的缘故，也是我们所以假定《周易》的构成时代在西周末年的一种理由。^①

《周易》卦爻辞与卜辞、《诗经》的比较，只能提供成书的上限，不能提供下限。李氏通过《周易》与《左传》、《论语》的比较回答了这个问题。《左传》、《论语》都曾引用《周易》卦爻辞，尤其是前者。但他们对于卦爻辞的解释往往断章取义，加以哲理化的引申。而“由《周易》采用古繇辞而编成有系统而略具哲学意味的书，到春秋时代大谈哲理，引用《易》文说理，这中间也需要有一个相当时间的距离。这是我们所以假定《周易》构成于西周末年的又一种理由。”^②换句话说，《周易》卦爻辞所含有的哲理的朴素性与《左传》、《论语》乃至后来的《易传》所含有的哲理的系统性的区别，表明了《周易》

①② 李镜池：《周易筮辞续考》，《岭南学报》第八卷第一期。

不可能成书于春秋时期。关于此点,60年代,李氏又曾从内容、思想方面做过补充,进一步明确指出:无论从内容思想,或从文字形式看,都可以推断《周易》的编著者是在西周末年^①。

《周易》编定于西周末叶,自然就否定了文王或周公系卦爻辞的传统说法。但李氏认为,一个传说的发生,多少总有其发生的理由与背景。传说的内容虽不可信,而传说的背景总是有点根源的。所以虽然文王演《周易》未必是事实,而由此传说透露出的六十四卦的完成时间、地点与作者的环境还是颇值得注意的。据此,“我们可以把文王的名字除去,推翻他的著作权,但六十四卦的发明者,当是周民族的一个无名的作家,或一个卜官;他在某一个空闲的时期中,发明出这样的一个玩意儿”^②。

二、《周易》的内容、性质

(一)《周易》卦爻辞的构成

李氏指出:

卦爻辞的大部分,是西周以前的筮辞;有一部分是殷周间的事情,如所记“帝乙归妹”、“康侯用锡马蕃庶”、“箕子之明夷”等故事;又一部分,就是卦爻辞编纂者的文章,他或者将旧材料加以润色,或者另铸新词,即兴写作。^③

这是李氏对《周易》卦爻辞的资料来源及构成作出的说明。李氏从“贞兆之辞”、“叙事之辞”、“象占之辞”三个方面对此进行了讨论。所谓“贞兆之辞”即《尚书·洪范》所谓“卜五、占用二”：“曰雨，曰霁，

① 李镜池：《关于周易的性质和它的哲学思想》，《光明日报》1961年7月21日。

②③ 《周易筮辞考》。

曰蒙,曰驿,曰克,曰贞,曰悔。”前五种是卜兆,后两种是筮兆。据李先生的研究,卜辞中的贞兆之辞约分两类:一类是卜时的兆示;一类是事后的记录。前者又有“单记吉凶,不系事实”和“与贞事同记”两种。但卜辞记卜时兆示的并不很多,多数是事后记录它的结果。根据卜辞的这些体例,李氏认为,《周易》筮辞中的吉、凶、悔、吝、贞、厉、无咎等贞兆之辞是独立的,是一次筮占的记录,与上下文不必牵连,它最初的记载大概就像卜辞一样。另外,在《周易》方面,它的文句不像卜辞那样整齐,兆辞的排列,也不像卜辞那样系统,时间上的先后尤难推究。因此,卜辞有卜辞的贞兆术语,《周易》有《周易》的贞兆术语,虽或相似,而大较则不同^①。

关于“叙事之辞”,李氏又分内容和形式两个方面。就内容方面说,约分行旅、战争、享祀、饮食、渔猎、牧畜、农业、婚媾、居处及家庭生活、妇女孕育、疾病、刑赏讼狱等十二类。李氏认为,这些材料,多出于周民族早期的史料,从中可以看出周人由渔猎经济向牧畜、农业和商业经济的发展。李氏重点考证了“王亥丧羊于易”、“高宗伐鬼方”两个故事,结论却与顾颉刚等人不同。李氏承认爻辞中的“易”即“狄”,是“鬼方”的一族。但“丧牛羊于易”的故事,“或即太王被狄人侵逼,由邠迁岐之故事”^②。李氏得出这个结论,与他对卜辞与卦爻辞的比较有关。他发现,卜辞“只记当时之贞卜,固无以前的史实。所记即所贞,虽或事后契刻,而所记即为目前之事,或相去不远之事,我们后代之人谓之为故事,为历史,而古人则谓之为今事时事,如日记一样”。《周易》卦爻辞多为由旧筮辞编纂而成,其初所记,当与卜辞同例。李氏说:

(1)照纪事种类的统计来说,以战争、祭祀、商旅为多,反

^{①②} 《周易筮辞续考》。

映出周民族早期的社会生活。

(2)筮辞里的故事,最早是太王去邠迁岐,王季伐西落鬼戎的故事。康侯畜马事在西周初期。

(3)筮辞所记,是周民族筮占的事实,与卜辞同,并不假借古人的故事,以代说明。^①

以上是就筮辞的内容而言。就叙事的形式说,李氏首先列举了卜辞的体例,认为卜辞体例约可分为“贞句式”、“贞事式”、“贞句系事式”、“对贞式”、“签署式”、“纪数与干支式”以及“兆辞”七类。与卜辞的这些形式相比,《周易》筮辞的组成,“可说是跟卜辞完全不同。《易》不贞句,不对贞,亦不封签;卦爻有点象纪数,而实大异。《易》虽贞事而无年月可查,更不系贞问之日期,贞问之人物或地点;虽间有几件故事,却很难稽考。《易》的兆辞,不象卜辞的有系统;且经编者的修改,或传者的遗忘。——这是两者比较的大致分别”^②。

关于“象占之辞”,李氏说:“‘象占’一词,是我新定的,意思是指所有物象之变化或显现,人们见了,以为跟他有密切关系,因而探究神旨,推断吉凶的一种占验。”^③李氏认为,《周易》的象占之辞约分两类:一类是因日常生活上偶然发生不寻常的现象,就拿来推占吉凶,如“履虎尾,不咥人”、“咸其拇”、“鼎折足,覆公餗,其形渥;凶”。一类是根据自然界鸟兽虫鱼以至于天象的变化来推究人事的吉凶,如“见龙在田,利见大人”等。李氏说,古人喜欢几种术数并用以为占验,《周易》本为筮占之书,所以杂有物象占语。然而,《周易》中的物象占语,常常被人们误认为是取象之辞。实际上,取象之说,是误以《周易》为哲学而导致的错误认识。《周易》本属数

①②③ 《周易筮辞续考》。

术,当用卜筮的观念去研究^①。

以上三种筮辞,李氏又谓之:贞兆之辞——断辞、叙事之辞——告辞、象占之辞——示辞。李氏认为,《周易》的卦爻辞基本上就是由这三类筮辞构成。三者之中,“叙事之辞”多为殷周间故事,“贞兆之辞”和“象占之辞”则或者为筮辞,或者为编者的即兴写作^②。

(二)卦名与卦爻辞的关系

卦名是指《周易》六十四卦的名称。30年代,李氏在《周易筮辞考》中列有《卦名与卦爻辞之编纂》一节,讨论了这一问题。李氏认为,《周易》的卦名约有三种样式:一是“单词独立的”,如《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》、《小畜》、《大有》之类。二是“连于它文的”,如《履》(“履虎尾”)、《否》(“否之非人”)、《同人》(“同人于野”)、《艮》(“艮其背”)等。另外《观》与《中孚》属于连文中之独立者。三是“省略的”,如《坎》本为“习坎”,省略为《坎》。

卦名与卦爻辞的关系,李氏认为约有六种:其一,卦名与卦爻辞意义上全有关系。如《师》卦,除六五“田有禽利执言”是说田猎外,其他均说师旅之事。而古人之田猎多与讲武习兵有关,所以六五亦不可谓之与师旅之事无关。其二,大部分言一事,只有小部分不同,然而与卦名也有意义的关连。如《复》卦,卦辞曰“出入无疾”、“反复其道,七日来复”,初六“不远复”,六二“休复”,六三“频复”,六四“中行独复”,六五“敦复”,上六“迷复”,都是说往而能复。但上六一爻于“迷复”之后系以“用行师,终有大败,以其国君。凶,至于十年不克征”的话,似与“往而能复”的行旅之类不协(按:李氏视《复》卦为旅行之卦)。其三,只有小部分或一半与卦名的意义或字音有关。如《噬嗑》卦,“噬嗑”本指吃喝,爻辞则一半言刑狱(“屡

①② 《周易筮辞续考》。

校灭趾”、“噬肤灭鼻”、“何校灭耳”),一半讲吃喝(“噬腊肉”、“噬乾肉”、“噬乾肺”)。其四,卦中说的不是一事,因为卦名有数义,或以同字或以假借而聚拢在一起。如《需》卦,需或借为濡,或为濡染,濡溺,为畏懦等。其五,卦名与卦爻辞无关联。如《乾》卦,“乾为天,但卦爻辞之乾不训天,亦不说天”。其六,《渐》卦是特别的一类,与以上五种不同,渐说的是鸿之渐,与所言之事无关联,甚至简直不言事,只言鸿。李氏认为,在上述六种中,只有第一种卦名与卦义有关,其余的则在无关与有关之间。所以说,卦爻辞是复杂的,一卦不一定讲一事,卦名与卦爻辞所说不一定相符^①。

进入四十年代,李氏又著《周易卦名考释》,对卦名的取用规则作了进一步的讨论。李氏认为,中国的古书本来没有篇名,为了称谓的方便,才给它立个篇名,这种篇名不一定有什么意义,不过是一种编号而已。《周易》卦名的增添也大致如此。至于说有的卦名与卦意有关连,那也不过是卦的本身简单,几条卦爻辞有时集中在一个观念上罢了。但李氏又认为,《周易》的卦名也并非完全后出,六十四卦之中,有一部分原来就有卦名。如《乾》卦,《乾》卦六爻,有五爻言龙,依理应以龙为卦名,而却谓之为“乾”,说明此卦原本就叫“乾”。那么,后出的卦名,其命名又有什么规则呢?李氏说,卦之命名,或者以卦爻辞中常见之一字为主,取以为名。如《蒙》卦中有“匪我求童蒙,童蒙求我”、“发蒙”、“包蒙”、“困蒙”、“童蒙”、“击蒙”等,“蒙”为常见之字,故取以为卦名。或者以复词为名,即以卦爻辞中常见之二字为主,若是卦爻辞中常见之字,卦辞已先具,即以卦辞为名,不另立卦名。如《否》卦,否字爻辞四见,即以卦辞“否之匪人”之“否”为名,不再另立。这是因为,卦名的设立,本是为了方便,“如果卦辞开端已经具备,一望而知,不必另标名目”。

^① 《周易筮辞考》。

或者从内容方面去标名,如《大畜》,“似乎因为有‘良马逐’、‘童牛之牯’、‘豮豕之牙’等有牲畜的关系,故取名为‘畜’而以之命名”。或者以卦辞之词为名,这主要是由于爻辞没有常见之字,而爻辞之义也难以寻求通则,如《大壮》,有三爻用壮字,应命名为壮,但却命名为大壮,故疑《大壮》卦辞本为“大壮”二字,即以卦辞为卦名,等等^①。

以上是李氏对卦名与卦爻辞之间的关系所作的探讨,这些观点在本世纪颇有一定的影响。但在 60 年代,李氏本人却又有一些思想上的转变,认为上面的说法有些地方是说错了。“由于《易》文简古,不易解释,故对于卦名和卦爻辞的联系有许多没有看出来,最近写《周易通义》一书,才明白卦名和卦爻辞全有关联。其中多数,每卦有一个中心思想,卦名是它的标题。这就是说,它有内容的联系。……但有一部分只有文字形式的联系。……但不管是内容抑或形式,在编者选材时,他是尽可能给每卦以至两卦作出有联系的组织”^②。

(三)卦与蓍的关系

李氏认为,《诗经》、《左传》、《国语》诸书常常卜筮对举,蓍龟并重,但却从不说到卦的重要。说明卦爻作为一种记号,在原始的蓍筮中没有什么特殊地位。“《周易》之占筮,其始也如龟卜筮占,没有其他的神灵的东西为之辅佐;换言之,用蓍就够了,卦画恐怕还未发明”。“卦的构成……或许是用蓍草做占卜时偶然的发明”。李氏解释说,蓍草由一根而折为两段,或合数根构成一个方式,是很自然的事。如由三根长草而构成乾,六段短草而构成坤,这些图式起初并没有意义,就是在《周易》里也不见得有什么意义。卦,不

① 李镜池:《周易卦名考释》,《岭南学报》第九卷第一期(下同)。

② 李镜池:《周易探源》,第 291 页。

过是一种符号,它与卦爻辞的内容没有关系。它们联系在一起,系编纂者所为。编纂者“大概发生一个‘因往知来’的思想,所以想把以前所有的筮辞归聚起来;但是归聚起来而没有一个系统还是不成,所以他就用了这套图案来分配上去,仿佛后人编纂字典用子丑寅卯等干支字母一样”^①。

但是,这种观点要想站住脚,首先必须证明《乾》“用九”、《坤》“用六”是否是指阴阳爻。如果“用九”、“用六”是指阴阳爻,说明卦画是有意义的。李氏考察了易学史,认为“九”、“六”等字颇值得怀疑。他说,《左传》、《国语》里所载占法全没有“九”、“六”之说。“九”、“六”二字“在原始的《周易》是没有的,它的插入当在战国末、秦汉间,为的是便于应用;创作的人物,当是作《易象传》、《文言传》的儒生”^②。

(四)《周易》的性质

前面几节的讨论,已经涉及到了这个问题。李氏认为,“前人以为《周易》是一部哲学书,我们现在以为《周易》原来是一部卜筮书,虽则其中也包含有一些哲学思想。”^③ 这个结论,是李氏比较筮辞与卜辞得出的结论,也是它比较二者的理论基础。关于这一点,前面的讨论中多已谈到,这里仅就李氏对“贞”字的解释作一点补充说明。

“贞”字在《周易》卦爻辞中出现频率极高,传统的解释均以《彖传》为据,释“贞”为“正”。李氏认为,这与它的本义不符,当从许慎《说文解字》,训“贞”为卜问。他举《周易》卦爻辞中的例子,认为《周易》用“贞”的形式约有九种:即“贞吉”、“贞凶”、“贞厉”、“贞吝”、“利贞”、“可贞”、“不可贞”、“蔑贞”、“贞”等。从这些例子看,

^{①②} 《周易筮辞考》。

^③ 《周易卦名考释》。

如果释“贞”为“正”，则“贞凶”、“贞厉”、“贞吝”这些话就无法解释。因为“正”是一个绝对的好名词，“正”而致凶，“正”而致厉，“正”而致吝是不可思议的。所以，“贞”当为“卜问”，“贞”字的本意应断定为“问”。

李氏训“贞”为卜问，系受甲骨卜辞的影响。但甲骨卜辞中的贞是贞之于龟，《周易》卦爻辞中的贞，是贞之于蓍。李氏说，综观卦爻辞所载，大概有下列几种结果：

第一，贞问而吉，如“贞吉”、“贞吉亨”、“利贞”、“利永贞”、“可贞”。

第二，贞而不全吉，如“贞吉，悔亡，无不利，无初有终”、“贞厉，终吉”、“贞厉，无咎”等。

第三，指定一种范围的贞问，如“贞大人吉”、“贞妇人吉，夫子凶”、“小贞吉，大贞凶”等。

第四，贞问而凶，如“贞凶”、“贞厉”、“贞吝”、“不可贞”等。

“贞”为卜问之说，在本世纪影响很大，以《易》为卜筮之书的学者，基本上都接受了这一说法。总之，在李氏看来：“《周易》的材料来源，出于思想简单，文化粗浅的时代，他们还在那里岌岌危惧，刻刻提防，为自然界所压迫，乞灵于神祇的默示以避免于灾害；他们还谈不到高深的哲理，还没有工夫去作系统的有组织的思考。一部《周易》，只反映出文化粗浅的社会的情况，却没有高深的道理存乎其中。就是有，也是一些经验的积累，自发的，素朴的，不成组织体系，几篇《易传》，是战国、秦、汉人思想；象数……都不是原始的《周易》的本来面目”，它的本来面目就是“卜筮之书”^①。

^① 《周易筮辞考》。

三、《易传》探源

(一) 孔子与《周易》经传的关系

按照传统的说法,《易》历三圣,孔子为三圣之一,当然应该是一位易学家。但在疑古思潮中,这个传统的观念遭到了怀疑和否定。李氏正是这一时期的积极的怀疑者与否定者。李氏否定孔子与《周易》的关系,有两条理由:一是重新理解《论语》中的两段话:

加我数年五十以学易可以无大过矣。(《述而》)

南人有言曰:不恒其德,或承之羞,……不占而已矣。”
(《子路》)

前者中的“易”字,鲁论作“亦”,如果连下句读作“加我数年,亦可以无大过矣”,于意也很通顺。加之《外黄令高彪碑》中有“恬虚守约,五十以学”的说法,所以,李氏认为,这个“易”字是否指《周易》,大可怀疑。“不恒其德,或承之羞”是《周易·恒》卦九三爻辞,传统以为《论语》中的记载,是孔子引《周易》爻辞以为说。如果真是这样,说明孔子读过《周易》。但李氏认为,孔子是把这句话作为谚语来引用的,所以谓之“南人有言”。而孔子又说“不占而已矣”,说明孔子对《易》没有重视^①。

李氏的第二个证据是“孔子的证人”孟轲没有提到孔子对《易》的研究。他说:“孟子只告诉我们,孔子是一个了不起的人,‘圣之时者也’;他说孔子做《春秋》而乱臣贼子惧。说这个,说那个,却始终没有说过孔子对于《易》有什么研究,更没有说他作《易经》或《传》。孟子是最崇拜最懂得孔子而自愿私淑孔子的人,为什么他

^① 李镜池:《易传探源》,《史学年报》第二期,又载《古史辨》第三册(下同)。

不出来替孔子争这项财产呢？孟子跟孔子相去尚近，他不为孔子做这项财产的保证人，直等到西汉之末，才有人出来说，而且说这话的、做保证的，又是善于作伪的刘歆，则事情就很可疑了。”^① 据此，李氏认为，孔子是不曾涉足《易》的制作的。

其次，孔子没有作《易传》。关于这个问题，李氏引用了宋人欧阳修和时人冯友兰的观点，自己没有提出新的证据。孔子是否《易传》的作者，宋人欧阳修早有怀疑。欧阳修认为，《系辞》、《文言》中自相矛盾之处很多，而《杂卦》与《说卦》，更是筮人之占书^②。所以，《系辞》以下，不可能是孔子所作。李氏认为，欧阳修的怀疑，理由很充足，可以证明“孔子传《易》”，不过是一种传说。冯友兰的观点主要体现在所著《孔子在中国历史中的地位》一文中，冯氏认为，在《论语》中，孔子所说的“天”是一个有意志的主宰之天，而在《易传》的《彖》、《象》中，天不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个义理之天。冯氏说：“一个人的思想本来可以变动，但一个人决不能同时对于宇宙及人生真持两种极端相反的意见。如果我们承认《论语》上的话是孔子所说，又承认《易》《彖》《象》是孔子所作，则我们即将孔子陷于一个矛盾的地位。”^③ 李氏对冯友兰的这个论证颇为信服，并因此而作出判断说：

孔子并未作过《易传》，说孔子传《易》的，出于后人的附会。其始造成孔子作《十翼》之说的，有他们的动机与作用，后人相信孔子传《易》之说，也有他们的迷信的尊孔的好古的背景^④。

① 李镜池：《易传探源》，《史学年报》第二期，又载《古史辨》第三册。

② 欧阳修：《易童子问》卷三。

③ 冯友兰：《孔子在中国历史中的地位》，《燕京学报》第二期。

④ 《易传探源》。

那么,孔子传《易》的传说是如何形成的呢?李氏说,这个传说的形成,大体经历了这样一些步骤:筮书——义理新释——经籍散亡而要求范围扩大——《周易》成为经书。

《周易》本为筮书,但在《左传》、《国语》中,人们也常常予以“义理的解释”。如《左传》襄公九年载穆姜论“元亨利贞”就是一例。李氏认为,“这种以义理解释卦爻辞的方法,正合于儒家的脾胃。儒家喜欢把旧文物加以一种新解释,……所以《易》虽是筮书,而儒家不妨拿来作教科书,只要能加以一种新解释,赋以一种新意义。——这是《周易》所以能加入《诗》、《书》、《礼》、《乐》一群而成为‘经’的最先的根基。”《周易》成为经书,就会有人替它作传。而“作传的渐多,于是有排列次序的必要,于是有孔子‘序’《易传》的传说的发生”。如《史记·孔子世家》所谓“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》,读《易》韦编三绝”。但《史记》说这段话之前,是历述孔子“删诗书,定礼乐”,这段话之后是“孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉”。这表明,第一,孔子没有拿《易》来教弟子;第二,孔子晚而喜《易》的一段文字,系错简或后人的插入。因为它与上下文没有关连,是一节独立的文字。李氏受康有为《新学伪经考》的启发,认为这个“插入”者是宣帝时的京房。据此,李氏推定孔子作《易传》的传说,当发生在汉之“昭宣”之间。“那时……解《易》的旧说多被搜罗,新说又渐多,于是倡为孔子序《易传》之说,把《易传》价值提高。到了新莽时代的刘歆,已经由序《易传》的传说转变到作《易传》了;已经由不著篇数的传说发展到整整齐齐的数目——十篇了”^①。李氏认为,这就是孔子作《易传》的传说的来历。

^① 《易传探源》。

(二)《易传》诸篇著作年代

1.《彖传》与《象传》

《彖传》专门解释卦辞,《象传》除解释卦辞外,还解释爻辞。在《十翼》中,这二《传》比较系统。历史上有些学者虽然怀疑《系辞》以下非孔子所作,而对这两传却从不怀疑。但李氏认为,二传的思想与解《经》的方法有很多不同之处,决非出于一人之手。就解经的方法说,《彖传》解经,约有五种方法:一是以爻位释卦,如“柔得位而上下应”(《小畜》);二是以取象释卦,如“明入地中”(《明夷》);三是释卦义,如“师,众也”(《师》);四是卦、辞直释,如“比,吉也”、“比,辅也,下顺从也”、“‘原筮元永贞无咎’,以刚中也”(《比》);五是哲理的引申,如“……天地以顺动,故日月不过而四时不忒”(《豫》)。这五种方法,除第三种外,其他四种均为《象传》所采用,但解释却不尽相同。如《同人》:

《彖》:同人,柔得位得中而应乎乾,曰同人。

《象》六二:“同人于宗”,吝道也。

“得位得中”与“吝道”的意思相反,若是一个作者,不可能同时得出这样不同的结论。因此,两篇作品至少是出于两人之手,而《彖传》在前,《象传》在后,《象传》模仿了《彖传》。原因是《象传》既要解释卦辞,还要解释爻辞,所以“就不能处处与《彖传》吻合了;到了他遇到困难,不能把爻辞与《彖传》调和的时候,他不能不舍弃别的而单解爻辞”^①。

除解经方法不同外,《彖传》长于发挥“象”、“位”,《象传》长于发挥政治哲学和人生哲学。而它的这套哲学差不多从《论语》里面

^① 《易传探源》。

都可以找到。因此,李氏推定《象传》的作者当是齐鲁之间的儒生。当然,《彖传》也带有儒家的色彩,但并不纯粹,“他多多少少是受过道家影响的。……因这一点看出它与《象传》不出于一个作者;也可以因这一点说它是出于七十子之后,以至于在孟子之后”。总之:“《彖》《象》二传的著作年代,最早不出于战国末,最迟不到汉宣帝。大概以作于秦汉间为最可能”。60年代,李氏著《易传思想的历史发展》一文,把二传的著作时代更明确地定为“约在秦火之后到汉初”^①。

2.《系辞》与《文言》

《系辞》被欧阳修讥为“繁衍丛脞之言”,李氏更谓之“杂拌儿”。这是因为其中有论易理的,有说卦数的,有解爻辞的,有推崇易道的,“说了又说,谈了又谈,拖沓重复,繁杂矛盾”^②。李氏认为,出现这种现象的原因在于它是“汇辑之书”。其中既有新著的材料,又有收集的旧有的材料。汇辑的目的,一是存佚,二是宣传。李氏推测,战国末、秦汉间,说《易》的人很多,但有著作流传的却并不多,到了汉武帝之后,儒家受到独尊,儒家的学说、书籍才受到重视而流播。因此,“当我们读《彖》、《象》二传,只知道《周易》除卜筮之用以外,原来还有点伦理教训、政治哲学的价值;到我们读《系辞传》时,就不禁惊叹《易》道之神、通、广、大了。把《易》捧得这么高,恐怕非到了《易经》坐了六艺第一把交椅之后是办不到的。这就是说,《系辞》中的这些话当产生于汉武之后”。至于《文言》,李氏说,也不是一人的著作,如其对《乾》卦的解释,竟有四种说法,这很难说是一个人的思想。因此它也不过是一种杂凑而已。总之,《系辞》与《文言》,“汇集前人解经的残篇断简,并加以新著的材料,年

① 李镜池:《易传思想的历史发展》,见《周易探源》,第338页。

② 《易传探源》。

代当在史迁之后,昭宣之间”^①。

3.《说卦》、《序卦》与《杂卦》

关于《说卦传》的著作时代,李氏基本赞同顾颉刚的观点,即认为“不出于焦京之前”。原因是京房卦气图与《说卦》“帝出乎震,齐乎巽……”的说法相合。“他们作了《说卦》,放在《易传》中,又在《孔子世家》添上序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》一句,以提高自己学说的价值”。与《说卦》一样,《序卦》、《杂卦》也是较晚的作品,出于昭宣之后^②。

(三)《易传》解《经》的特点

李氏视《易经》为卜筮之书,视《易传》为哲理之书。那么,《易传》是通过什么方式来借《易经》阐发哲理的呢?李氏试图回答这个问题,提出了“卦象说”、“卦德说”和“卦位说”。

1. 卦象说

李氏指出:“……卦所以构成的物象,我们叫它做卦象。”^③用卦象解说六十四卦,是《易传》,尤其是《彖》、《象》二传的特点之一。八卦之象,照《象传》的说法是:乾为天,坤为地,坎为水,离为明(火),震为(雷),艮为山,巽为风,兑为泽。再综合《左传》、《国语》中的有关的记载,可以得出下列卦象:

乾——天、天子、金、王。

坤——土、马、母(众、顺)帛。

坎——水、夫(众、劳)。

离——火、日、鸟、牛、公侯。

震——车、雷、兄、长男、足。

巽——风。

①② 《易传探源》。

③ 《周易卦名考释》。

艮——山、言、庭。

兑——泽。

《象传》的解释就是根据这些基本的卦象演绎出来的。

《彖传》是专门解释卦辞的。其解释有时也用卦象,如“山中有险,险而止,蒙”等。不过李氏发现,它总不肯老老实实在地用象,而更“喜欢说卦德”。《系辞》也说卦象,但不像《象传》所说的那么简单。它往往说得很微妙,含有“互体”、“卦变”的内容在内,如“圣人观象制器”的那一大段话就隐含了这样的意义。李氏认为,这些意义跟本来的卦象说已是离得很远了^①。

2. 卦德说

卦德,“是从卦象引申出来的义理,是人们看了这个卦而觉悟出来的人生哲学”。李氏认为,《彖》、《象》二传,常常是卦象、卦德合用,如《象传》中所谓“火在天上,大有。君子以遏恶扬善,顺天休命”等,就是先说卦象,后申卦德。这里的卦象说,与传统观点没有什么区别,也没有什么新意。但卦德说,从每一卦的卦象、卦辞中找出一个主要的观念,然后提出他的人生哲学与政治思想,附在卦象之后,是颇有新意的。《彖传》的解释当然也用卦德,如“需,须也。险在前也,刚健而不陷,其义不困穷矣”等,就主要是说卦德^②。

3. 卦位说

卦位,“就是一卦有六个爻,这六爻在全卦中的位置,构成怎么样的样子”。李氏认为,以卦画的位置说明卦义是《彖传》的特点。《小象》解释爻辞,也用这种方法。《系辞》也很讲卦位,如曰“列贵贱者存乎位”等^③。

以上三种解《经》的方法是《彖传》、《象传》、《系辞》常用的方

^{①②③} 《周易卦名考释》。

法。李氏认为,后出的《说卦》、《杂卦》、《序卦》只不过是把这些说法加以整理而归纳成系统化的记载罢了。而且,汉儒的说《易》,多半是玩的卦象,魏晋以后的义理说《易》,则又是根源于卦德之说^①。

以上对李镜池先生三四十年代的易学观点作了简单的介绍。解放后,尤其是在60年代,李氏又发表了一系列有关《周易》的学术论文,这些论文中的一些内容,特别是关于《周易》本身的一些考证,我们在此节中已有所涉及,其他的方面,我们将在本书的第五章中介绍。

第三节 郭沫若及其《周易》与古代社会研究

郭沫若(1892—1978年),历史学家、考古学家、古文字学家,四川乐川人。早年留学日本,“五四”后接受马克思主义,是我国站在马克思主义立场研究《周易》的第一人。郭氏的易学研究成果,主要表现在两篇论文中,一篇是写于1927年的《周易的时代背景与精神生产》,一篇是写于1935年的《周易之制作时代》。前者主要是利用《周易》卦爻辞的史料价值,揭示殷周社会的政治、经济结构和精神生产;后者则主要考证《周易》经传的作者和成书年代。这两篇论文,前后写作时间相距不足八年,但作者的观点却有较大的改变。本节即分别加以论述。

一、《周易》时代的社会生活

古史辨派把《周易》拉下经学神坛后,恢复《周易》的本来面目,便成为易学研究领域的新时尚。郭氏的《周易的时代背景与精神

^① 《周易卦名考释》。

生产》正是乘此风气,为此目的而作。所不同的是,郭氏所要恢复的不只是《周易》的本来面目,还有《周易》时代的本来面目。用他自己的话说,就是“揭去后人所加上的一切神秘的衣裳,我们可以看出那是怎样一个原始人在作裸体跳舞”^①。

(一)生活的基础

郭氏依据唯物史观的基本原理,首先探讨了《易经》时代的社会生产活动。其引证《屯》、《师》、《比》等二十三例卦爻辞,认为《周易》有许多爻辞涉及渔猎,猎具为弓矢,矢是黄色的金属(如“公用射隼于高墉之上”、“噬乾姊,得金矢”、“噬乾肉,得黄金”),表明当时尚处于铜器时代。卦爻辞中没有说到“网罟”,表明桑麻之业尚未发达^②。但从卦爻辞的内容可知,当时的渔猎活动已成游乐化。

郭氏又引《无妄》、《大畜》、《离》等十六条卦爻辞,证明当时已存在牧畜生活(如“或系之牛”、“羝羊触藩”、“丧马勿逐”)。

通过对《旅》、《震》等卦的分析,郭氏发现当时的商贸活动已经比较发达,但多为“行商”,交通工具是马牛车舆(如“乘马班如”、“大车以载有攸往”、“见舆曳,其牛掣”)。虽有“涉大川”的记载,但没有出现舟楫等字,说明舟楫还没有发明,或者发明了尚未发达。所以只好全凭游泳(“过涉,灭顶”),或用葫芦(“包荒,用冯河”),或用牛车(“曳其轮,濡其尾”)。此外,流通的货币是“资贝”,童仆也可以买卖。

关于耕种,郭氏认为,整部《易经》只有一条爻辞谈到耕种,就是《无妄》六二“不耕获,不菑畲”。另外有四五处说到“田”字,但都与耕种无关。其他如耕种的器具及五谷的名目也找不到。此外有三条爻辞如“其亡其亡,系于苞桑”(《否》九五)、“硕果不食”(《剥》

①② 郭沫若:《周易的时代背景与精神生产》,《郭沫若全集·历史编》第一卷,第38、39页,人民出版社1982年(下同)。

上九)、“以杞包瓜”(《姤》九五),好像是种植,但也不能断定是野生,还是家产^①。

工艺(器用)方面,郭氏讨论了宫室、衣履及纯粹的器用。郭认为,卦爻辞中有门、庭、家、屋、庙、宫、户、牖、阶、墉、城、藩、床、枕、庐、隍、井、穴等字,说明当时已经有了宫庙建筑,但顶多还只是石头的堆砌。同时穴居野处的习惯还未完全废掉(如“需于血,出自穴”、“困于株木,入于幽谷”)。《经》中的黄裳、盘带、履、朱紱、袂等字与衣履有关,但衣履的材料主要是“革木兽毛草索”,“黄裳或许就是‘黄牛之革’所裁成”,而朱紱“顶多怕只是染红了的头发或者马尾之类”^②。所以当时似乎尚处于游牧盛时,后来的丝绵织物应该还没有发达。至于纯粹的器用,郭氏又分为土器、石器、草器、木器、革器、金器六类。但他承认这些分类多少是出于想象,或按照后来的文字的偏从得来。郭氏认为,《易经》中涉及工艺的材料如此之多,但却找不到关于工艺的字样,说明“人类还在自给自足时代,工艺是人人所必为,还未成为独立的生活手段”;“这些工艺是让奴隶童仆专攻,不为君子(当时的贵族)所挂齿”^③。

由以上五个方面的讨论,郭氏得出结论:“《周易》的时代是由牧畜转化到农业的时代,牧畜还是生活的基调,如农业,如手工业,如商业,才仅见一些萌芽”^④。

(二)《周易》时代的社会结构

根据前面的讨论,郭氏把《周易》的时代推定为农业、工业、商业才仅见一些萌芽的蒙昧时代之中的下段。这个时期“铁器虽无明证,而文字则确已发明。故当时社会,当呈一变革之现象”^⑤。以这种推论为基础,郭氏讨论了该时代的家族关系、政治组织、行政事项以及阶级关系。

①②③④⑤ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第42、43、44、44—45、45页。

关于家族关系,郭氏认为,在《易经》中,群婚的遗习无可考见,惟偶婚的痕迹则俨然存在。如“枯扬生梯,老夫得其妻女”(《大过》九二)、“睽孤,遇元夫”(《睽》九四)等,“都好像是一时的一夫一妻”^①;而“屯如,颤如,乘马班如;匪寇,婚媾”(《屯》六二)、“先张之弧,后说之弧,匪寇,婚媾”(《贲》六四)、“晋如,愁如,贞吉。受兹介福,于其王母”(《晋》六二)等,则似乎表明男子出嫁、女人做酋长的“母子制度的残存”。不过,郭氏也承认,当时的家族制度确已向父系推移。如“纳妇吉”(《蒙》九二)、“得妾,以其子”(《鼎》初六),说明“男子可以娶妻并且畜妾”;“归妹以娣,以祉元吉”(《泰》六五),说明“女子可以出嫁并且媵嫁”^②

关于政治组织,郭氏认为,当时的政治组织有“天子”(如“公用享于天子”),“王公”、“大君”、“国君”(“大君有命开国承家”,“王假有庙”),“侯”(“利建侯”),“武人”、“师”(“武人为于大君”,“师出以律”),“臣官”(“王臣蹇蹇”,“官有渝”),“史巫”(“巽在床下,用史巫纷若”)等。郭氏说,“王假有家”、“王假有庙”,表明王的职掌是管家政和祭祀。“利建侯行师”,表明侯的职掌是管军政和战争。王是酋长,侯是军长。王与侯之别,或许就是大宗、小宗之别。而《同人》所谓“同人于野”,恐怕就是当时的评议会。《萃》卦中“萃享。王假有庙,……用大牲”,则分明是为享祭而举行的聚会。“利见大人……萃有位”,或许也是选举酋长或军长。因此,这一时期,“国家的雏形是约略具备了,但……那仅是雏形,那和氏族社会相隔并不甚远”^③。

在郭氏看来,《易经》时代的行政事项,首先是享祀(如“王用享于西山”、“王用享于帝”),“这可见王在一国中便是教主”^④。而《随》之“拘系之,乃纵维之”似乎表明,“当时好像还有人牲供祭的

①②③④ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第46、47、49、50页。

习俗存在”。其次是战争,战争的“惟一的原因是氏族共有财产的保卫”^①。而男子之成为“武人”,并由“武人”专权,表明男子和女子掉换了主从的地位,母系制度逐渐遭到破坏。第三是赏罚(如“受兹介福,于其主母”、“利用刑人,用说桎梏”),刑具有桎梏、徽纆、监狱,肉刑有黥、劓、刖、屋等。

关于阶级,郭氏认为,除上述天子、王侯之外,还存在一般的抽象的社会上的阶级,即大人、君子和小人。在《周易》中,这几种人,有单举的,有对举的,由此可知小人的对立面是大君、公、高宗。而大人、君子就是王侯百官,小人就是一般的平民。其阶级的结构形式是:

- (1)大人、天子……王侯
- (2)君子、武人……史巫(=幽人[?])
- (3)小子、邑人……行人(=旅人[?])
- (4)刑人、臣妾……童仆

郭氏说,其中的大人、君子是支配阶级,小人是被支配阶级,史巫则大概是职掌当时教育的人物。结论是:“那时的阶级国家显然是奴隶制的组织,支配者为奴隶所有者。与这样的社会情况相应,自然也有它的意识上的表现。”^②

(三)《周易》时代的精神生产

对于“意识上的表现”,郭氏从三个方面进行了讨论:

首先是宗教。郭氏认为,《易经》是一部以魔术为脊骨,以迷信为其全部血肉的宗教书。这个时期,至上神的观念已经产生,而至上神的意旨就是天子的意旨。但天子要以八卦为天人之间的通路,假手龟蓍,宣传自己的意旨(如“舍尔灵龟,观我朵颐,凶”《颐》)。而由于至上神是天子的设计,所以他和人一样,也要吃东

^{①②} 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第52、57页。

西。据郭氏的研究,他最喜欢吃牛肉,也喜欢吃人肉。

其次是艺术。郭氏在《易经》中发现,当时的艺术有跳舞(如“鸿渐于陆”《渐》九三)、装饰(“贲于丘园,束帛戔戔”《贲》六五)、雕塑(如“鼎,黄耳金铉”《鼎》六五)、音乐(如“日仄之离,不鼓缶而歌……”《离》九三)等。虽然这些艺术还处在幼稚的萌芽之中,但从中可以看出艺术论上的两条原则:即“艺术是与当时的物质的生产相应”;“是与时代生活有密切的关系”^①。郭氏指出,艺术是生活的附庸,经中爻辞多用韵文,有不少还很有诗意。其中既有有闲阶级的抒情诗,如《贲》六四、《离》九四、《中孚》九二;还有反映生产生活场景的写实诗,如“女承筐,无实。士刲羊,无血”(《归妹》上六),就很像是一对年青的牧羊人夫妇在剪羊毛:“刲字怕是剪剔一类的意思,所以会无血。剪下的羊毛,女人用竹筐来承受着,是虚松的,所以才说无实”,“一位剪着羊毛,一位承着筐子,这怕会比米勒的‘牧羊少女’还要有风致吧”^②!

第三是思想。郭氏通过比较西方哲学,认为:“八卦的基础本来是建立在男女两性的象征……所以《易经》的观念就根本是阴阳两性的对立。一切万事万物都是由这样的对立而成,所以我们在《易经》中可以找出不少的相对立的文字,就是吉凶,祸福,大小……八卦是四对相对立的现象,六十四卦又是三十二对相对立的事物。就这样宇宙是充满了矛盾”。“但这些矛盾是相反相成的,结果是得出一个公式,就是‘小往大来,大往小来,无平不陂,无往不复’,就这样就生出变化”^③。但郭氏认为,变对于统治阶级是不利的,所以他们极力提倡所谓的“中道”、“中行”。“所以《周易》的实践伦理,结果是折衷主义,机会主义,改良主义。亢龙而有悔的时候,接着就是‘见群龙无首吉’了,就是叫你不要发展到尽头。儒

①②③ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第60、62—63、65页。

家的根本意也就在这儿”^①。

(四)《易传》中辩证观念的展开

郭氏认为,《易经》中的辩证法思想在《易传》中得到了进一步的发展。关于《易传》,郭氏的看法是:“孔子研究过《易经》是实在的,对于《易经》发过些议论也是实在的”^②。“大约《易传》的产生至少是如像《论语》一样,是出于孔门弟子的笔录”。它“产生在春秋战国的时候,这个时代是由奴隶制确切地变成封建制度的时代”。^③而且,与《易经》产生于由原始公社社会变成奴隶制社会的革命时代一样,“《易传》的产生也是在革命的时代。不过《易经》的时代是无差别的社会中产生出阶级的时候;《易传》的时代是贵族的臣仆革贵族的命的时候”^④。由于这种革命的需要,这个时期的思想家必然要做到“辩证观的复活”,“排斥鬼神秘信而力求合理的理论,主张理性的优越”。但“因为支配阶级仍然存在,世界仍然保存着双重化的形式,在现实世界里士族代替了贵族。在超现实世界里本体便代替了鬼神,由宗教的变而为形而上学的。结果一样是把辩证观倒置了”^⑤。

1. 辩证的宇宙观

郭氏认为,《易传》的辩证宇宙观,集中体现在《序卦传》中。《易经》的卦名次序“像杜鹃的叫声一样”,不一定有什么特殊的意义。但《序卦传》的作者却用它讲出一个很有趣的观念,就是“一个唯物的社会进化观”^⑥。虽然含糊幼稚,但与“天生蒸民,作之君”的见解完全不同。“师众之所比集,大概就是原始公社社会国家的雏形;物立然后有礼,大概就是国家的刑政的开始。由家与国家的对立,暂时虽然得着小康,结果终归于互相兼并,于是由小国而集成大国……因为有大便必定有小,有上人便必定有下人;……一切

①②③④⑤⑥ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第66—67、67、68、69、70、72页。

事物就是这样,泰必否,否必泰,亨必剥,剥必复,一切都有个尽头,一切都在画着连环扣,但这连环是愈画愈大的”。“人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的”^①。“像这样于事物中看出矛盾,于矛盾中看出变化,于变化中看出整个的世界”当然是一种辩证观念^②。

2. 辩证观的转化

《易传》讲辩证法,探寻自然的理法,完全可以导出一个革命的结论,并在实践上扶植弱者和被支配者。但遗憾的是,它却掉转方向,把变化绝对化、恒久化为本体的“道”(如“天地之道恒久而不已”),并把“道”等同于神。结果,“道即是易,易即是神”。“辩证法一变而与形而上学妥协,再变而与宗教妥协”^③。而宗教的教主就是“与天地和其德,与日月和其明……”的“大人”、“圣人”。郭氏认为,这种转向的步骤是:神道设教——鬼神的肯定——享祀的肯定——卜筮的肯定。“原始人的自然发生的宗教的骗局,到了这里竟成了有意识的愚民政策”^④。

3. 折衷主义的伦理

由于《易传》辩证法的不彻底,使它必然走向折衷主义,而不得不强调“中行之道”的作用。郭氏说,自然现象的盈亏是无意识的,人道的盈谦是有意识的。《易传》抓住这一“有意识”的特征,叫人提防,叫人谦卑,以防止盈之亏,即事物向相反方向的转化。其结果是:“叫人在和平的时候不要忘记你的敌人,就是在治安的时候要不要忘记扰乱平衡的乱党”。其具体表现是:

折衷主义,如“各正性命,保合太和”;
改良主义,如“裒多益寡,称物平施”;

①②③④ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第73、76、78、80页。

机会主义,如“损益盈虚,与时消息”。^①

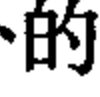


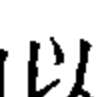
折衷主义对于工贼的收买是诉于温情,对于乱党的惩治是利用恐怖,所谓“君子怀德小人怀刑”。

折衷主义根本就是披着一件羊皮的虐杀主义^②。

二、《周易》之制作时代

1935年,郭又著成《〈周易〉之制作时代》一文,专门考证《周易》经传的作者、时代等问题。提出了与前文很不相同的观点。对于这种矛盾和不一致,郭的解释是:“《周易》所用的资料有的虽然远在殷商时代,而整个的思想过程是战国年间的产物”,上篇“思想分析上无甚错误,只是时代的看法须改正”^③。

(一)八卦是既成文字的诱导物

伏羲画卦的传统易说被顾颉刚打破后,八卦的起源便成了一个悬而未决的问题。在《〈周易〉之制作时代》一文中,郭氏认为,八卦的卦形大部分是由既成的文字诱导出来的,其中坤、坎二卦的生成最为明白。如坎在《易经》中象征水,水字古文作形,坎卦的卦形即由此字拉直横排而成。水常聚于洼下,由水的字形演成之卦,以水常在处为名,故谓之坎。坤字,《经典释文》本作形,《汉熹平石经》残石作,此字由“川”字变化而来,“川”字古作,把曲画中断,横置则成坤形。因卦形脱胎于“川”,故有顺义。因大川所系是陆地,故坤又象征地。其他诸卦莫不如此,“是于既成文字加以某种改变或省略而成”^④。郭氏说:

大约画八卦的人最初是发现了坎坤的卦,卦各三爻,爻所

①②④ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第83、89、379页。

③ 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第45页“补注”。

共通的画有一与--两种。用这两种不同的画再作别种的三爻时,连坎坤二卦共可得八种。他被这种数学的必然性所感动,便把自己的理想来依附起来,选出了一系列的适当的字来作为了八卦的名号;于是八卦的成因便受了掩蔽,而它们的神秘性就呈显了出来。^①

由这种文字诱导说,郭氏推论八卦的构成时代不能出于春秋以前。因为八卦所依附的思想:乾坤对立——天地对立的观念在春秋以前尚不存在。而离卦,又分明是用着春秋以来的字形。因此,八卦不可能产生于春秋之前^②。

(二)《易经》的构成时代及作者

既然八卦的产生不在春秋之前,文王演《易》之说也就不能成立。郭氏更从卦爻辞中找出了《周易》非文王所作的证据,这就是卦爻辞中数次出现的“中行”。在《周易的时代背景与精神生产》一文中,郭释“中行”为“中行之道”。几年之后,郭在撰写本文时发现,这个“中行”实际上就是《左传》中屡见的春秋时期晋国的荀林父。“中行”,爻辞中五见:

中行告公,用圭。(《益》六三)

中行告公,从。利用为依(卫)迁国。(《益》六四)

包荒用凭河,不遐遗。朋亡,得尚(当)于中行。(《泰》九二)

中行独复。(《复》六四)

中行无咎。(《夬》九五)

^{①②} 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第380、381页。

郭氏认为,《益》卦中的“中行”二字,除讲为人名之外,不能有第二种解释。《益》六四的“为依迁国”,当是指僖公三十一年“狄国卫,卫迁于帝丘”的故事(按郭氏训“依”为“卫”)。《泰》九二的“朋亡,得尚于中行”,当是指《左传》文公七年,先蔑奔秦,荀息父“尽送其帑及器用贿于秦”的故事。《夬》九五“中行独复”,当是指宣公十二年荀息父帅晋师救郑,为楚所败,归而请死的故事。根据这些假定,郭氏断定:《周易》决不能产生于春秋中叶以前,与伏羲、神农、文王、周公也绝没有什么关系^①。

那么,《周易》与春秋末期的孔子是否有关系呢?郭氏的回答是否定的,其证据仍是《论语》中的两条记载:

子曰:“加我数年五十以学易可以无大过矣。”(《述而》)

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫,不恒其德,或承之羞。”(《子路》)

与李镜池一样,郭氏亦训“易”为“亦”,认为孔子所说的原意为“加我数年,五十以学,亦可以无大过矣。”“亦”非《易》。关于第二条,郭氏认为,“不恒其德,或承之羞”与《周易》《恒》卦九三爻辞相同,如果是孔子说过的话,其嫡传如子思、孟轲之徒应该提及。他们没有说,表明“孔子和《易》并没有关系,在孔子当时《易》的经部还没有构成,他的话被采用了,也正是一个确实的证据”^②。

在否定了《易经》成书的种种传统观点之后,郭氏由晋太康二年发掘出土的汲县魏襄王墓的材料入手,对《易经》的构成时代进行了分析。这些材料见载于《晋书》卷五十一《束皙传》:

^{①②} 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第384、387页。

初太康二年，汲郡人不盗发魏襄王墓……得竹书数十车。其《纪年》十三篇，记夏以来至周幽王为犬戎所灭，以（晋）事接之。三家分（晋），仍述魏事至安厘王之二十年。……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。……《师春》一篇，书《左传》诸卜筮，“师春”似是造书者姓名也。……

郭氏据此认为，“在魏襄王的二十年时，《易传》的十翼是完全没有的。《易经》是被构成了，但不仅一种，在《周易》之外还有和《周易》约略相似的《易繇阴阳卦》。同样的东西有两种，正是表明那种东西还在试作时代。”郭氏又由同墓出土的《纪年》和《师春》推论道，《纪年》（即古本纪年）的纪事终结于魏襄王二十年，显然是襄王时代的书籍。与之同时出土的《周易》和《易繇阴阳卦》也当得是时代相差不远的作品^①。

《师春》，《晋书》谓之“书《左传》诸卜筮”，即系辑录《左传》中的卜筮材料而成书。郭氏认为，这很可能是在刘歆编制《左传》时被割裂而利用了的一种材料^②。理由是《左传》所记筮占繇辞，有的合于《周易》今本，有的不合。这说明编著《左传》时使用的《易经》底本在一种以上。因此，“汲冢所出的《周易》及《易繇阴阳卦》，都是孔子以后，即战国初年的东西”^③。

那么，《易经》的作者是什么人呢？郭氏认为，《周易》的爻辞，有不少颇带“南方系统”的色彩。如《乾》卦讲“飞龙在天”，这种乘龙御天的浪漫空想，除掉《楚辞》与《庄子》之外，在北方系统的著述中没有见过。而《周易》又同南方色彩更浓的《易繇阴阳卦》复同出

①③ 《郭沫若全集·历史编》第一卷，第388、389页。

② 郭氏从康有为说，谓《左传》为汉刘歆所伪造。

于魏襄王墓”(按:郭氏认为《易繇阴阳卦》即《归藏》,作者为南方学人),因此便存在两种可能:第一,著了《易繇阴阳卦》的同一南人到了魏,为迎合北方人的趣味起见,又别处著了一部繇辞不同的《周易》。第二,北方的魏、晋人模仿着《易繇阴阳卦》而自行著了一部作品。郭氏说:“《周易》与其认为魏晋人的模仿之作,宁该认为是由《易繇阴阳卦》的作者迎合北人而改作了的成品。”^①而这个作者就是楚人馯臂子弘。子弘之名又见于《荀子·非十二子》。郭氏认为,子弘被荀子视为孔子以后惟一的圣人。而荀子又是秦以前论到《周易》的惟一的儒者,子弘如果只是第三代传《易》者(见《史记》所载易学传授世系),就不值得受到荀子的超级称赞。况且,从《易经》的思想上说,明白地受了老子和孔子的影响。而子弘生于楚,游学于北方,为孔子的再传弟子。因此把他认定为《易》的作者是最合适的。至于史载孔子传瞿,瞿传子弘的说法,则不过是后学的附会而已^②。

(三)《易传》的构成时代及其作者

既然《周易》的作者是孔子的再传弟子子弘,《易传》也就不能像传统所说是作于孔子了。郭氏认为,由《汉书·艺文志》、《论衡》、《隋书·经籍志》及孔颖达《周易正义》等材料看,《易传》亦即“十翼”诸篇的分法,古时并不统一。今本《十翼》的分法只是郑玄一派的分法,其他还有多家的分法,可惜已不可考。不过由《隋书》及《论衡》的记载,可以推定现存《十翼》中,《说卦传》以下的三篇出现于西汉中叶,汉初尚未成篇。但这不等于说它是作于汉代。据《束皙传》,汲冢的出土品中已有“似《说卦》而异”的《卦下易经》一篇,因此,在战国初年,“子弘把《易》作成而加以传授的时候,一定是有过一些说明自己的假定与理念的一种传样的东西。

①② 《郭沫若全集·历史编》第一卷,第392、393页。

《卦下易经》怕也就是他著的。那么《说卦传》以下的三篇或者就是《卦下易经》的别一种的记录”。因此“《说卦传》以下三篇应该是秦以前的作品”。^①

关于《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》，郭氏认为，它们不能出于秦前，当为荀子的门徒所为。荀子是先秦儒家中惟一论到《周易》的学者，如其论《咸》卦说：“《易》之《咸》，见夫妇，夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。”（《荀子·大略》）这段话与《咸》卦的《彖传》颇有相通之处。如果是《荀子》引用了《易传》，应该标明出处，因为《荀子》书中引用他书的地方，均是标明出处的。此处却全然是作为自己的学说而叙述的。以荀子那样富于独创性的人，可以断定他的话决不会是出于《易传》之剽窃。因此应该认为“《荀子》的说话在先，而《易传》在后”^②。不仅《彖传》受了荀子的影响，《系辞传》中的思想“也明明受了荀子的影响，从思想系统上可以见到它们的关系”^③。如《系辞》中关于“道”的认识应该是由荀子输入的，因此“写出了这些《系辞传》的人们必须是荀子的后学”^④。此外，郭氏认为，《文言传》与《彖传》之间存在着一致性，如《彖传》中的某些话与《文言传》中的某些说法十分相近，“这个现象与其解释为某一边的抄袭，宁当解释为由同一个人在不同的时候所写出的东西。或则是同一个人的学说由不同的人所笔记下来的”^⑤。郭氏的结论是：《易传》中有大部分为秦时代的荀子门徒楚国人所著。

除以上考证外，60年代，郭氏在一封写给李镜池先生的信中，又补充了几条理由，我们将在本章第四节中介绍。

①②③④⑤ 《郭沫若全集·历史编》第一卷，第396、397、398、400、401页。

第四节 古史辨派和唯物史观派易学 研究的影响及评价

在 20 世纪的易学研究中,古史辨派和唯物史观派号称显学,影响巨大。造成这种影响的原因,主要是由于一个“新”字。具体地说,即观念新、方法新和话题新。而这些“新”,又是与时代“新”统一在一起的,所以,容易被时代认同,对时代的影响也非常之大。

一、古史辨派易学研究的影响及评价

古史辨派的学术研究,用一句话概括,就是用实证的方法打破传统旧说,还史料、文献以本来面目。具体到易学的研究,就是打破“人更三圣,事历三古”的历史观,还《周易》占卜的本来面目。本着这条思路,他们提出并探讨了许多新的易学话题,如《周易》经传的成书、年代、作者、结构等(见前言)。把这些问题归结起来,可以集中概括为两点:一是“经传分观”的问题;一是经传性质的问题。“经传分观”的对立面是“以传解经”。“以传解经”是汉代以来的经学家们普遍遵循的一个治《易》原则。其核心思想是把《易传》对《易经》的解释视为标准答案,视为理解《易经》的惟一正确的途径。这种观念和方法是建立在《周易》经传“事历三古”、“四圣同揆”基础之上的。古史辨派考证《周易》经传的作者和成书年代,意在打破“三圣”、“三古”的历史观念。所以,对传统的“以传解经”观也十分怀疑。如顾颉刚先生用他的“层累的造成说”,证明《易经》与《易传》属于两种“绝对相反”的历史观念的产物,就等于打破了“以传解经”的经学模式。

《周易》经传性质的讨论,是“经传分观”论的一个直接结果。既然经传是不同历史观念的产物,二者的性质自然就会有所不同。

古史辨派的易学家说,这种不同在于,前者是卜筮书,后者是哲学书。《易》为筮书之说,《汉书》已有明言,宋代理学家朱熹便十分赞成这种说法。但由于有关上古时期筮占的实证材料比较缺乏,人们对于《周易》时代的占卜的面目不甚了解,因而在筮占的意义上解释《周易》的卦爻辞时往往遇到一定的困难。上世纪末本世纪初殷商甲骨卜辞的出土和研究,为人们提供了丰富的商周时期的占卜材料。不少学者从甲骨卜辞的研究中得到启发,开始从卜、筮比较的角度研究《周易》卦爻辞。李镜池先生在这方面就做了大量的工作。如他对“贞”字的解释,可以说是部分地恢复了该字的本来面目,也部分地揭示了《易》为卜筮之书的本来面目。既然《易经》是筮书,《易传》是哲学书,“以传解经”就不能成立。

古史辨派的这些结论,对于传统易学造成了致命的破坏:《周易》经传与儒家所谓的圣人没有任何关系;《周易》纯系卜筮之书,其中不存在什么圣人之道;《易传》对《周易》的解释纯属借题发挥,与《周易》本身的思想毫不相干;《周易》的卦爻及卦爻辞之间没有任何内在的逻辑关系,不过是筮占之辞的系统编纂。……这些观点都是针对传统易学作出的,具有振聋发聩的效果。在本世纪的二三十年代,起到了解放思想、破旧开新的作用。因此,被不少易学名家所认同。其中的有些问题,直到新中国成立后仍然一度成为易学研究的热点。影响之大是不言而喻的。

不过,站在世纪之末重新审视古史辨派的易学研究,似乎也可以得出这样一个结论,即“影响很大,问题很多”。“影响很大”,我们已经说过了,这里只谈“问题很多”。在本世纪的易学研究中,古史辨派提出的易学新话题非常之多。这些问题,从实证的立场说,的确是实实在在的真问题。但是,古史辨派在探讨这些问题的过程中,也留下了不少思维教训。举例来说,如顾颉刚、李镜池(包括钱玄同)仅仅根据说话最不负责任的康有为的一点考证,就断定

《说卦》出于京、焦之门人弟子之手,应该说是证据不足的。又如李氏否定孔子与《周易》的关系,根据只是《论语》中有关字句的“鲁读”,和孔子的继承人孟子没有提到有关问题,也实在有点下断太草率了。而之所以会出现这样的问题,应该说与其治《易》的观念和方法不无关系。作为一种研究方法和研究理念,“实证”固然是可取的,也是科学的。但若时时都把“疑古”之念横在胸中,时时都把打破成说作为目的,就难免使材料成为观念和方法的奴隶,把证“实”变成为证“虚”,使真问题变成假问题。近年来在史学界,有学者提出“走出疑古时代”的口号,应该说是并不无道理的。易学的研究似乎也应当不断地消除疑古情结。关于这一点,朱伯崑先生有一种说法,颇为公允。朱先生针对疑古派的易学研究,说:“其一,疑古过甚。其对上古史的研究,如关于唐尧虞舜的传说和记载,一概加以否定,不肯承认有其人,有其事,甚至将大禹视为传说中图腾崇拜,从而否定了夏王朝建国的历史。就易学研究说,如李镜池否定孔子作《易传》说,但又得出《系辞》成书于西汉昭宣之间的结论。近年来,帛书本《系辞》的出土,李说便被否定了。其二,被他们剥去的部分,认为毫无历史价值,简单加以抛弃。他们所追求的是历史真相,对后人的解释,不感兴趣。其实,后人对某种史实所作的解释,总有其原因,不能一概视为虚构。如关于《周易》一书的形成,汉人提出的人更三圣说,谓伏羲氏画卦,文王作卦爻辞,孔子作传,虽查无实据,但此说却透露了一条信息,即总是先有八卦,后有卦爻辞,《周易》一书的形成经历了一历史的过程,近年来数字卦的出土即是一证。总之,疑古派的治学方法,有优点,也有缺点,应发扬其优点,但不能因为其有缺点,又回到尊古派的治学老路上去。”^① 朱先生的这一说法是值得引起重视的。

^① 朱伯崑:《易学研究中的若干问题》,《朱伯崑论著》,第834页。

二、郭氏易学研究的影响及评价

作为唯物史观派的旗手,郭氏的易学研究也具有确立学术范式,开拓新领域的意义。有别于古史辨派仅仅把经书还原为古史资料的做法,郭氏利用《周易》的史料价值,揭示《周易》时代的社会经济结构、政治制度和精神生活,为易学研究提供或尝试了一种全新的方法——唯物史观法,把易学研究引入了更为广泛的领域。然而正因为是一种新尝试,所以,其结论或论证方法不免存在一些幼稚或错误。

就在第一篇论文发表后不久,就有人写文章与之讨论。如王伯平的《易经时代的社会生活——郭沫若周易的时代背景与精神生产批判》和李星可的《周易的时代背景与精神生产——评郭沫若所论并抒己见》等。李星可的《周易的时代背景与精神生产》发表于1935年的《中法大学月刊》,该文主要是针对郭说而发,也兼及王伯平之说。但由于作者认为王说“内容过于荒谬”,所以只是附带提及。李氏首先考定了《易经》的成书年代及卦爻辞的编纂情况,然后针对郭说一一进行了讨论。李氏指出,按照一般社会进化的公例,牧畜的发生和发展必定以渔猎的高度发展为基本前提。而郭氏一方面说《易经》时代“渔猎已成游乐化,而牧畜已久经发明”,一方面却又说“渔猎的方法尚十分幼稚”,这是缺乏科学常识的。事实上,《易经》的时代(按:李氏厘定为周初)农业已有了高度的发展,耕种的器具也已出现,只是在《易经》中找不到罢了。之所以找不到,大概是由于关于农业的筮辞一般均缺乏神秘性,在《易经》的编纂过程中被编纂者弃置不用的缘故。由农业的高度发展,李氏推断:“在这样的经济基础上,私有财产制度的确立是无疑的。和私有财产制度随与俱来的便是社会上的不平等现象——阶级矛盾的发生。从这里加以推断,国家组织在此时当已形成。处在许

多不同民族之间,不断的对外战争更加强了这种国家组织的团结性。”由《易经》时代的经济结构及政治制度的分析,李氏得出了与郭完全不同的结论:“《易经》时代的社会,从其经济结构和政治制度上看,都可以证明是一个封建社会。”^①

在讨论了郭文上篇的内容后,李氏又对郭文的下篇提出了批评。李说:“郭先生这篇研究《周易》的论文,上篇的缺点是在他的方法不精密与幼稚,然而多少还有点可取;下篇却简直不像话了,其荒谬可说是无以复加。”而其主要病源“是在他对于《易传》的时代性观察的错误”。如前所述,郭文认为,《易传》出于“孔门弟子的笔录”,李氏则认为郭的这种意见比今文经学家的观点还要落伍。李主张“孔子殊与《易传》无涉”,《易传》的“著作时代当在西汉”。李说:“所谓《易传》,原来只是一部‘辑佚编’,一部‘杂布凑’,一锅‘腊八粥’,它里边的材料,庞杂繁复,五光十色,包括许多人,许多时代的东西,绝不是‘一家言’。”基于这样的认识,李氏对郭文提出了一个颇为尖锐的问题:郭文说《易传》像《论语》一样,是出于孔门弟子的笔录,那么《序卦》中的思想至少应该与《论语》中的思想差不多。但郭所谓的《序卦》中的“唯物的社会进化观”,在《论语》中连一点影子也找不到。孔子完全是一个旧文化的保存者,守旧党的党魁,他与所谓的“唯物的社会进化观”完全是风马牛不相及的。《序卦传》实际上只是一篇牵强附会的卦序总释而已^②。

需要指出的是,李氏对郭文的批评,尤其是对郭文上篇的批评,是颇能击中要害的。至于下篇,由于李氏“疑古过勇”,把《易传》统统看做西汉的作品,所以,虽然有些问题提得比较尖刻,但说

① 李星可:《周易的时代背景与精神生产》,《中法大学月刊》1935年第6卷第4期。

② 同上书,第7卷第2期。

服力并不大。不过,李氏对自己观点的阐述,也是较为严格地遵循了唯物史观的方法的,这一点或许还是受了郭氏的影响。

《周易之制作时代》一文发表之后,也遭到了有些学者的批驳。如陈梦家指出,天地上下对立的观念发生很早,卜辞中有牝牡下上合书,左右对称等例,有“下上若”(金文亦有)等,此即上天下地之意。郭氏以春秋前不可能存在天地对立的观念而证明《易》之不产生于春秋之前,是站不住脚的。陈氏还指出,所谓“中行”,见于《易》的五条,都当作行道之行。“中行”犹在道。“中”为副词,“中行”即行中。以卦爻自相印证,知中行决非人名。陈氏说:“《易》无成于春秋中叶以后的确证。而《史》《汉》所叙传《易》系统中的野臂子弘亦自无理由认为作《易》者。”^①

对郭氏此说作出系统而全面批评的是李镜池先生。早在1947年,李氏在其《周易筮辞续考》中,即对郭说提出质疑。60年代,李氏曾将所著《周易类释》寄郭氏。郭氏在回信中重申了《周易之制作时代》中的观点,并提出三条新证:首先,《周易》中谈到夫妇关系,已有妇人从一而终之义。如《恒》卦上六:“恒其德贞,妇人吉,夫子凶。”《象传》谓:“妇人贞吉,从一而终也。”但春秋年间的贵妇人犹然有“人尽夫也”的观念,说明《周易》之产生当在春秋之后。其二,商贾在古代是由奴隶兼管的,成为唯利是图的真正的商人集团是在春秋年间。《周易》中屡见资斧字样,资斧是货币,斧就是齐国与燕国的刀币,刀币的产生,当在战国初年,或者春秋末年。第三,《睽》卦中的“睽孤”是遗腹子,系指《史记·赵世家》中所载的“赵氏孤儿”之事。其九四、九五、上九爻辞各有五韵,乃由《睽孤谣》割裂窜益而成。上九之“豕负涂”是屠岸贾的隐语。因此郭氏再一次断定:“《周易》的完成应在春秋末年或战国初年”。

^① 陈梦家:《周易之构成时代》书后,[长沙]商务印书馆1940年3月版。

对此,李氏曾特撰《论周易的著作时代——答郭沫若同志》,予以系统的反驳。首先,李氏认为天地对立的观念起源甚古,早见于甲骨、金文及先秦典籍(多是重复陈蒙家之说),郭所谓天地对立的观念不能早于春秋以前的说法不能成立。其次,《恒》六五爻辞并非妇人从一而终之意。《象传》谓“妇人贞吉,从一而终也”,系误读爻辞所致。原文应读为“恒其德”,德通得,说的是狩猎。《象传》反映的是秦汉人的思想,不可据以解释爻辞。爻辞时代尚无妇人从一而终的家庭伦理。第三,《易》中的商人是君子,不由奴隶兼管买卖,商人集团亦不始于春秋,《易经》、《诗经》、《左传》中都有对商人行为的描写。与此相应,货币,周人起先用朋贝,后商业发达了,改铸铜币,即资斧。西周晚期已用资斧。第四,“中行”并非是指中行氏荀林父。如《复》六四“中行独复”,《复》是行旅卦,“中行独复”是指跟人一同出门而中途单独回来。第五,“睽孤”并非指赵氏孤儿之事,郭所谓的《睽孤谣》于古韵不合。且《易》文纪实,没有必要用隐语。赵氏孤儿,事极秘密,公孙杵臼、程婴而外,没有人知道,死者已矣,生者惟恐护藏之不密,屠岸贾得势之时,程婴断无作歌谣之理。屠氏死后,又没有必要作歌谣一类的隐语。所以郭氏此种附会与事实不协。第六,《左传》一书,纵有刘歆伪窜的成分,也不可否定其历史价值。郭氏所谓刘歆把《师春》割裂编入《左传》的说法是毫无根据的。襄王墓中的《易繇阴阳卦》、《卦下易经》、《师春》等书,均不见于《汉书·艺文志》。《艺文志》是根据刘向《别录》、刘歆《七略》编著而成,班固又典书东观,如果秘府有这些书,他不会不见,不著录。可证秘府没有这些书。还有,《卦下易经》似《说卦》而异,如果汉代经师看到《卦下易经》,不会不参考采用,今两书不同,也可见他们没有见到。再者,不能因《周易》与其他较后的著作同在一墓中发现,就定其为同时之书。那是不科学的。最后,从历史社会、文字意义等方面来看,战国人是不能作出《周易》的。因为

一部著作其用语遣辞、思想意识,总不能超出它的时代、社会、阶级的限制。如爻辞中反映出的对偶婚乃原始社会的遗风,战国时人是理解不了的。因此,郭说是不能成立的^①。

与郭说相比,李氏的辩证更合理一些。

其实,从易学研究的立场说,郭氏的这两篇论文,除第一篇还有一些“范式”的意义外,第二篇基本上就没有多少可取之处。不过,正如40年代有学者指出的:“他是首先用马列主义的眼光来研究中国古代史的一个,他天才地一个一个地解开了那些古代的神秘的谜,为我们的理性开辟了一条通到古代人类社会的大道,不管它或许包含着一些缺点,甚至个别的错误,然而它的成果,毫无疑问地成为一切后来研究的出发点。”^②直到70年代末,著名史学家白寿彝先生还说:“史学界的同志们,无论是否同意郭老的观点,无论是否有独到的创获,但没有例外,都是随着郭老开辟的道路,随着郭老首先在史学领域举起的马克思主义旗帜前进。”^③郭氏易学研究的价值也就在这里。

① 李镜池:《论周易的著作时代——答郭沫若同志》,《华南师范学院学报》1982年第4期。

② 李初梨:《我对郭沫若先生的认识》,《解放日报》1941年11月18日。

③ 白寿彝:《深切悼念开辟新史学的伟大旗手》,《光明日报》1978年6月29日。

第三章 易学研究的新探索

古史辨派打破经学旧说,辨伪经传文献,固然是一种前无古人的大贡献。但从思想学术发展史的立场看,破旧和辨伪只能算是手段,而不可视为目的。传统易学的观念可以抛弃,传统易学研究的方法也可以打乱,但《周易》系统的典籍的价值却不能因此而被忽视和抹杀。因此,接着古史辨派的工作,人们还需要用新的观念和方法,从不同于经学模式的角度,重新探讨易学研究的新途径。三四十年代,有一批易学专家,他们既认同于古史辨派对传统经学的批判,又不完全否定传统经学家诂经的方法,同时又不同程度地接受了唯物史观派把思想学术问题与社会时代背景联系起来进行考察的作法,对《周易》进行了新的注释和理解。本书称之为“易学研究的新探索”。

第一节 《易经》注释的新探索

在传统易学中,存在着象数、义理两派的对立和论争,但两派又几乎都是通过注解《周易》经、传的形式来阐发自己的思想。这是传统经学的一大特色。本世纪初,随着《周易》被拉下经学神坛,还原为古代的一种文献史料,人们也开始试图用新的观念、新的方法重新注释《周易》。本节选择三位有代表性的人物及他们的著作进行介绍。

一、于省吾及其《双剑謠易经新证》

于省吾(1896—1984年),现代古文字学家、历史学家,字思泊,号夙兴叟,辽宁海城人。早年毕业于沈阳高等师范,曾受聘为奉天国学萃升书院院监,后历任辅仁大学、北京大学教授,燕京大学名誉教授。解放后任吉林大学历史系教授、古文字研究室主任,中国考古学会名誉理事,中国语言学会顾问等职。《双剑謠易经新证》,是于先生在30年代中期撰写的一部旨在用古文字研究的最新成果注释和解说《易经》卦爻辞的易学专著。全书共分四卷,首卷考证爻、彖、象、数等易学基本概念及个别易引起误解之字。二、三两卷考证《易经》的卦辞和爻辞。最后一卷考证《易传》中的部分词句。该书1937年由北平虎坊桥大业印刷局印行。

或许是出于古文字学家对中国象形文字的敏感,于先生的《易经》研究,有一个最基本的出发点,就是“易,象学也”^①。这是因为在于先生看来,“欲求其理,须解其词,欲解其词,须知其象。象既知矣,则词至明晰,理至显明。不知其象,则震于其词之惆怅迷离,而昧于其理之真实平易矣。”因此,于先生认为,研究《易经》须从象学开始。但与历代易学家滞于《说卦》,辗转附会不同,于先生的易象研究,处处以文字考证为依据,“比勘句读,参稽语例,证之于古籀象形,究之于声音通假,以研求易象之本义”^②,显得很有特色。

(一)以古文字之通例证易象

在易学史上,有所谓“半象”、“大象”、“覆象”等等诸说,但由于难于在《周易》中找到明显的证据,其究竟是否合乎《易经》之本义,颇受到不少经学家的怀疑。于先生认为,半象、大象和覆象的用例,颇合古文字的用例,以之解《易》应该是可信的。于先生说:“盖

①② 于省吾:《易经新证》“自序”,北平虎坊桥大业印刷局1937年版(下同)。

卦爻之词，皆本于象，不知其象之所出，则不知其词之所本。是故读易者必求其象，象明而词义始了无隔阂矣。作易者之取象，不本于当时之器物，则本于当时之文字。”^①而“卦画之产生，适当古文字盛行之日。二者取象之繁简增消，以比勘参证而愈明也。”于先生举古文字中单体字每与复体字同用，古籀形多重叠，二叠与三叠同，以及古籀一画、二画、三画、四画、五画、六画每相同的例子，（考虑到排版的困难，兹不转引具体例子）指出：“要之，古文之繁消靡定，则卦画之取象，半象与大象同用可知也。自来解易者，取象囿于三画，……故滞而鲜通，不得不为附会迂曲之说也。”^②

又如“覆象”，于先生说：“按甲骨文、金文通例，除上下左右四字，意在有别，反正倒正，不相紊乱，此外同一字也，而上下互倒，左右相反，变动无常，而形不害义。”这种情况，“在金文，尚可诿曰范倒，至甲骨文契刻一例，无倒误之可言矣。”八卦卦象，乾坤坎离倒正相同，其他四卦，震覆为艮，艮覆为震，兑覆为巽，巽覆为兑，“循环互用，象义交明”。因此，“易词明辨清晰，至易知也。汉以后解易者，皆知就正象为说，不知有覆象，通于此而窒于彼。以为易词恍恍迷离，于是避难就易，而王嗣辅、程伊川之说，风靡后世矣。”^③

（二）以易象及古文字之音训证易数

在易学史上，易数问题始终是一个十分复杂的问题。于先生认为，历来研究易数的学者，之所以“通于此者或窒于彼，合于彼者或离于此”，原因有二：一是由于不解数之本义每无定，一是由于不知数的取义多本诸声音。于先生本着他对易象的理解和对古文字音训的研究，讨论了《周易》彖、爻辞中的数字问题：

关于“一”：《易》爻辞中，一字五见，即《睽》上九、《解》六三、《损》六三、《萃》初六、《旅》六五等。于先生认为，“凡不取复象者，

①②③ 《易经新证》卷一。

皆可谓之一。”如其解释《睽》上九“见豕负涂，载鬼一车”说：“离为见，上互坎为豕为涂，《易林》逸象：坎为鬼。四五半震象为车，五上半艮象为负，亦犹《解》六三‘负且乘’，谓离半艮为负，半震为乘也。然则所谓一车，即卦内有一车象也。”^① 这是说，《睽》卦下兑上离，离为见，三至五爻互坎为豕，坎又为鬼，四五爻为半震为车，五上为半艮为负，所以谓之“见豕负涂，载鬼一车”。而爻辞中之“一”数，乃是由于卦内有一“半震”、即“一车”之象之故。

关于“二”：于先生认为，二亦作贰，彖爻辞中凡两见，即《坎》六四“樽酒簋贰用缶”，《损》之《彖》“二簋可用享”。于先生说，《坎》之“簋二”，即《损》之“二簋”。其所以取二之象，乃是由于《坎》二至五，《损》二至上皆正覆两震。据《易林》逸象，震为簋，二震即为二簋，所以爻辞用二。于先生说，这一点，“汉以后无一人知之”^②。

关于“三”：《易》彖爻辞中三字凡二十三见，旧说纷纭纠结，莫衷一是。于先生认为：“卦爻辞之言三有二类：一，乾之三画，与古文三字相似，所谓形似也。二，《孟氏逸象》以坎为三岁。按坎，三也。坎三古音并隶侵部，与震七兑八坤十同（详后），所谓音训也。”据于先生的研究，取象于乾而言三的卦有《讼》上九、《同人》九三、《损》六三、《革》九三等。如《讼》上九“终朝三褫之”，即指上乾而言。取音于坎而言三的卦有《蒙》之彖辞，《需》上六，《讼》九二，《师》九二，《比》九五，《蛊》彖辞，《坎》上六，《晋》彖辞，《明夷》初九，《解》九二，《困》初六，《渐》九五，《丰》上六，《巽》六四、九五，《既济》九三，《未济》九四等。“要之，乾之形似三，坎之音训三，二千年来知之者罕矣，则易义乌得而不晦哉！”^③






关于“七”：七在彖爻辞中凡三见，即《复》彖辞、《震》六二、《既济》六二。于先生认为，此三卦言七者，“直皆言乎震也”。《复》、

①②③ 《易经新证》卷一。

《震》二卦之中有震,《既济》虽无震,但全卦多取半象为言,初、二即半震之象。所以爻辞中出现七数。而震何以为七?于先生说:“震七乃音训,亦坎三兑八坤十之类也。震古音每读若祗,震祗并照母字。震谆部,祗脂部,阴阳对转。……古韵祗脂部,七至部,段氏并至于脂,王氏分为二部,脂至通协也。”^① 因此,震之为七乃音训也。

关于“八”:《易经》中八字一见,即《临》彖辞“至于八月有凶”。于先生认为,以音训言之,兑乃为八。于先生考证说:“《说文》:八,别也。段氏谓为双声叠韵字。《说卦》兑为附决。附决谓敷别,犹言分别。……《说卦》兑为折,折亦有分别之义。是兑八之为分别,音义并通。古音八别并脂部字,兑夬决并祭部字。脂祭通协。”^② 所以兑为八。而兑又为月,故谓之八月。

关于“九”:《易经》中九字只一见,即《震》六二“跻于九陵”。于先生认为,古人言九,不限于九,乃约略之辞,并非实数。《震》卦重震,六画皆象丘陵层叠之形,所以谓之九陵。

关于“十”:《易》爻辞中十字凡五见。于先生说:“凡言十皆有坤象。……坤十乃音训也。甲骨文十作,金文作,是乃十之初文。当即《说文》字。……按读古本切,与坤为双声叠韵字。”^③

于先生对一、二、三、七、八、九、十等数字的解释,或出于易象,或出于音训,可以说是发前人之未发。而其是否符合《周易》卦爻辞的原意,仍是一个需要研究的问题,于先生的结论可算是一家之言。

(三)以古文字学训经中难解之字

《周易》卦爻辞,文字古奥,历来歧解颇多。于先生利用其深厚的文字学功底,对经中的一些难解之字提出了自己的见解,亦颇为

①②③ 《易经新证》卷一。

新颖,兹举数例如下:

“章”字:《坤》六三:“含章可贞。”《姤》九五:“含章。”《丰》六五:“来章有庆誉。”这三句爻辞中的“章”字,向来的解释都很迂曲。于先生认为,章即璋。如金文中璋多作章。含函古通。“含章”即函璋。函璋犹言栊玉,即蕴美不发之义。《坤》六三,《姤》九五,均处于卦之中,故以函璋为言。《丰》六五“来章”即厘璋。来厘古通。而厘有赐义,所以厘璋“与金文之称赐章赏章词例一也”^①。

“夫”字:《比》卦彖辞“后夫凶”中的“夫”字,历来多臆解。于先生说:“夫大古通,……‘后夫凶’,即后大凶也。后谓上,即释上六‘比之无首凶’之义也。《象》曰:‘无所终也。’《彖传》曰:‘其道穷也。’故曰后大凶。”^②

“它”字:《比》初六“终来有它吉”,《大过》九四“有它吝”,《中孚》初九“有它不燕”。这几句爻辞中的“它”字,古人多释为“他”。于先生据《说文》及甲骨文,释“它”为虫,为蛇。“易言‘有它’皆不吉之象。故曰‘有它吝’,‘有它不燕’。‘不燕’即不安也。‘终未有它’(按:于先生释来为未),故言吉也。《象》曰:‘有它吉也。’失之。”^③于先生认为,《大过》、《中孚》皆两巽相对,而巽为蛇(据《孟氏逸象》及《易林逸象》),也证明“它”为蛇。

(四)以文字学与易象合参训《经》中难解之字

有些经文,仅用文字训诂的方法尚不足以解释明白,于先生便以文字学与易象和参的方法予以训释。如“金”字。《周易》爻辞中“金”字多见,如《蒙》六三“见金夫”,《噬嗑》九四“得金矢”,《噬嗑》六五“得黄金”,《困》九四“困于金车”,《鼎》六五“金铉”。于先生说:“易金象从无确训。《说卦》乾为金,虞翻本之。然易象只《姤》以乾为金。毛奇龄谓兑为金。《易林逸象》以艮为金。然皆通于此

^{①②③} 《易经新证》卷二。

而窒于彼，非达诂也。《说文》：金，五色金也，黄为之长。《孟氏逸象》离为黄。然则金取离象，与《说文》义附。《蒙》九三至上九为大离，金象也。又下互震为夫，故六三曰‘见金夫’。《噬嗑》上体离，金象也。又上互坎为矢，故九四云‘得金矢’。六五处离之中，离又为黄，故曰‘得黄金也’。《困》下互离，上互大坎为车，故九四曰‘困于金车’。……”^① 在这里，于先生首先依《说文》“黄为之长”，又据易象“离为黄”，训这几句爻辞中的“金”为离象。

又如“壮”字。《大壮》“壮于趾”，九四“壮于大舆之辐”，《夬》初九“壮于前趾”，九三“壮于頄”，《姤》彖辞“女壮”，《小过》九三“从或戕之”。于先生说，壮均应读如“从或戕之”之“戕”。壮戕并谐兑声，故相通借。戕即伤。而“易凡言戕均谓兑。兑为毁折，故为伤也。《大壮》初至五为大兑象，故初九云‘伤于趾’，九四云‘伤于大舆之辐’。”^② 在这里，于先生训壮为戕为伤，又以兑有毁折之象解释以上几句爻辞中的“壮”字，可以说是用文字学与易象学相结合的方法注释《易经》，颇有特色。

（五）以文字学与卦义和参释《传》中难解之辞

《乾》《文言》解释九四爻辞，有“或跃在渊乾道乃革”一语，向来的解释者均训“革”为“改”，于先生认为这种解释是错误的。他说：“按革急古音近字通。……然则乾道乃革者，乾道乃急也。革之应训急，其义有四：一上文释九四曰：‘君子进德修业，欲及时也。’欲及时者，急也。二下文释九四曰：‘重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人。’意谓宜进，不可久于濡滞，亦急也。三上云：‘或跃在渊，自试也。’自试云者，乃栖栖遑遑急于自见之意也。四《象传》曰：‘或跃在渊，进无咎也。’意谓不可久留，故曰进无咎，进与急义

^① 《易经新证》卷二。

^② 《易经新证》卷三。

相因也。”^① 在这里,于先生首先训“革”为“急”,又根据《文言传》对九四爻辞的种种解释中所包含的内在义理,推论出“革”应训“急”,这可以说是以文字训诂与卦义相结合的方法解释《传》中之文。

以上,我们选取了五个方面对于先生的《双剑谿易经新证》进行了简单的介绍,可以说,以易象为根据,以文字训诂为手段,以辨明卦爻辞之含义为目的,是于先生注《易》的最大特点。在这里需要说明的是,虽然于先生视《易》为象学,但却反对术数家的象占。他说:“《易》者古人卜筮之书也。卜筮者涉乎神道设教以为言。处今世科学昌明之日,囿于吉凶占验之说,此非吾之所敢知也。孔子学《易》以寡过,荀子谓善为《易》者不占,其深于《易》者乎!夫《易》,随物著象,因事示戒,往来动静之机,消息盈虚之理,是非得失之效,无不该备。达者得之,敛之而整躬存诚,散之而经世宰物。固百虑一致,殊涂同归,贯乎古今,通乎中外。附于此者,必洽其理;异于此者,必乖其方。”^② 于先生的易学观,于此可见一斑。另外,还应该看到,于先生虽然把易学归结为象学,受传统象学派的影响颇深,但他并不把《易传》视为《易经》的标准解释,对其结论甚至还有否定(如其释“有它”为不吉之象,指出《象传》所谓“有它吉也”为“失之”),这种经、传分观的注经态度显然是受了当时时代思潮的影响。

二、高亨及其《周易古经今注》

《周易古经今注》是高亨先生 40 年代在四川乐山武汉大学任教时完成的一部易学专著。该书分上册《通说》和下册《今注》两部

① 《易经新证》卷三。

② 《易经新证》“序”。

分。40年代中后期分别由贵阳文通书局和开明书店印行。《通说》二卷共七篇，主要介绍了作者对《周易》的名称、作者、成书时代、卦名、筮辞及筮法的研究成果。《今注》四卷，仅释《周易》经文，不及《十翼》。

(一)关于《通说》

高先生治《易》，受古史辨派思想的影响很深，他关于《周易》的性质、成书及作者的看法，基本上沿用了古史辨派的观点。如说：“《周易》古经，盖非作于一人，亦非著于一时也。……《周易》古经中有为筮事之记录也。其中亦有撰人之创作，即有人取筮人之旧本加以订补，将其对于事物之观察，对于涉事之经验，对于哲理之见解，纂入书中。其表达方法，或用直叙，或用比喻，或用历史故事。其目的在显示休咎之迹象，指出是非之标准，明确取舍之途径。《周易》古经经过此人之订补，始成完书矣。”而其完成的时代，“大抵成于周初。其中故事，最晚者在文、武之世”^①。

《通说》之中较有新意者，是高先生关于卦名、筮辞分类和元亨利贞四字的研究。

1. 卦名

高先生主要讨论了《周易》卦名的误脱和《周易》卦名的来历。他认为：“《周易》通例，每卦先列卦形，次列卦名，次列卦辞，依此通例以读全书，知《履》、《否》、《同人》、《艮》四卦卦名皆误脱。”^②如《履》卦：“履虎尾不噬人。”高先生说：“按‘履’字当重，上‘履’字乃卦名，下‘履’字乃卦辞之首字。如不重‘履’字，以‘履’字为卦名，则‘虎尾不噬人’五字不成一句；以‘履’为卦辞，则‘履虎尾不噬人’

^{①②} 高亨：《周易古经通说》，第5—6、12页，中华书局1958年（下同）。按：贵阳文通书局版未能获得，本处据中华书局1958年本，所幸“《通说》部分修订很少”（重订自序），尚能反映高先生40年代的观点。

六字固成一句，而卦名阙焉。故知其脱一‘履’字也。盖古文遇有重字，往往作‘=’画于其字下，此文本作‘履=虎尾，不咥人’，转写脱其‘=’耳。”“余三卦卦名所以脱去者同此。”^① 关于卦名的来历，高先生指出：“古人著书，率不名篇，篇名大都为后人所追题，如《书》与《诗》皆是也。《周易》之卦名，犹《书》、《诗》之篇名，疑筮辞在先，卦名在后，其初仅有六十四卦形以为别，而无六十四卦名以为称，依筮辞而题卦名，亦后人之所为也。”^② 高先生根据这种推测，制表而比较之，得出《易》卦得名之义例七项：

其一，取筮辞中常见主要之一字以为卦名，约有四十七卦，如《乾》、《屯》、《蒙》、《需》、《讼》等。

其二，取筮辞中常见主要之两字以为卦名，约有四卦，如《同人》、《无妄》、《明夷》、《归妹》等。

其三，取筮辞中常见主要之一字而外增加一字以为卦名，如《噬嗑》、《大壮》、《小过》等。

其四，取筮辞中内容之事物以为卦名，如《大畜》（筮辞中有牛、豕，皆家畜大物）等。

其五，取筮辞中常见主要之二字及内容之事物以为卦名，如《家人》、《未济》等。

其六，取筮辞中常见主要之一字及内容之事物而外增一字以为卦名，如《大过》、《既济》等。

其七，卦名与筮辞无关，莫明其所以命名之故者，如《坤》、《小畜》、《泰》、《大有》、《中孚》等。

高先生由此得出结论说：“总之，六十四卦卦名，当皆为后人所追题。大多数卦名，不能代表卦象之意义，仅有若干卦名可以体现其卦筮辞之要旨而已。”^③

①②③ 《周易古经通说》，第16、18、37页。

2. 筮辞的分类

高亨先生根据《周易》筮辞的性质,将其分为四类:即记事之辞,取象之辞,说事之辞,断占之辞。所谓记事之辞,“乃记载古代故事以指示休咎也”。^①又分为两类:一是采用古代故事;一是记录当时筮事。如《既济》九三“高宗伐鬼方,三年克之”、《未济》九四“震用伐鬼方,三年有赏于大国”,就是采用古代故事。高先生认为,《周易》中的这些古代故事,有的其事甚明,其人可指;有的其事甚明,其人不可指;有的其事隐约可知,其人仿佛可指;有的其事隐约可知,其人不可指。但作为筮辞,它们的用途无非是借用古代故事发生发展的过程比附占事者的前途,以论定其休咎。除了采用古代故事外,《周易》中还有记录当时筮事的筮辞。如《周易》中言“亨”、“元亨”、“小亨”者甚多,“以余观之,皆记当时享祀之事也”。“《周易》中所以有此类记事之辞者,乃筮人记录其经验以为来时之借鉴,以前占之果吉,证后占之必吉,以前事之有利,证后事之必利,其用意亦在于指示休咎也”^②。

所谓取象之辞,“乃采取一种事物以为人事之象征而指示休咎也。其内容之简单者,近于诗歌之比兴。……其内容较复杂者,近于散文之寓言。”^③前者如《大过》九二“枯杨生梯,老夫得其妻女。”后者如《履》六三“眇能视,跛能履,履虎尾,咥人。”高先生认为,《周易》中的取象之辞,以其所取之象分之,约有二类:一是就物取象,如《乾》之言“龙”、《渐》之言“鸿”等;一是就人取象,如《需》之言“需”、《咸》之言“咸”等。高先生由此怀疑《周易》先有图像,后有文辞。如《乾》之初九“潜龙勿用”。初本绘一龙伏水中,后乃题其图曰“潜龙”,断其占曰“勿用”。“准此而论,《周易》之成书,当有三阶段:有卦形,有图象,而无文辞,此第一阶段也;有卦形,有图象,兼

①②③ 《周易古经通说》,第38、40、41页。

系文辞，此第二阶段也；有卦形，有文辞，而删图像，此第三阶段也。”不过，《周易》中“决无图像之卦爻亦不少，拟又何也？……无由知其故矣。”^①

所谓说事之辞，“乃直说人之行事以指示休咎也。其行事之是非成败，即为休咎之原因或现象，所以说事之辞，本身含有休咎之意义。”^②如《乾》九三“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”“君子终日乾乾夕惕若”是说事之辞，“厉无咎”是结果。高先生认为，说事之辞，其用途亦在指示人以休咎，其表达方法，则较记事之辞与取象之辞为简捷。“盖记事之辞，乃采用古代故事为例以指示休咎，取象之辞，乃采取一种事物为譬以示休咎；而说事之辞，则径举人之行事以示休咎，比前两者为显明而直切也”^③。

所谓断占之辞，“乃论断休咎之语句也。”^④高先生说，筮书本为卜问休咎而作，故筮辞中皆系有论断休咎之语句，或含有指示休咎之意义，此筮书之通例。而“所谓断占之辞多与记事、取象、说事之辞有内在之联系者，即记事、取象、说事之辞本意含有休咎之意义，断占之辞遂揭示其休咎也。”^⑤因此，断占之辞多承记事、取象、说事之辞而言。高先生认为，断占之辞，其类有五：一是概括断占，如《乾》初九之“勿用”；二是就事断占，如《乾》九二之“利见大人”；三是就人断占，如《师》云“贞大人吉”；四是方位断占，如《坤》云“西南得朋，东北丧朋”；五是时问断占，如《屯》六二“女子贞不字，十年乃字”。

以上为筮辞的四大分类。高先生说：“《周易》筮辞共四百五十条，皆不出乎记事、取象、说事、断占四类。”^⑥

3. 元亨利贞解

《周易》卦爻辞中，元、亨、利、贞四字，出现频率甚高。《乾》《文

①②③④⑤⑥ 《周易古经通说》，第43、44、45、46、47、49页。

言》解释说：

元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之乾也。君子体仁足以长人，嘉会足以和礼，利物足以和义，贞故足以乾事。君子行此四德者，故曰“乾元亨利贞”。

《文言》的这一解释由于得到《左传》的旁证，所以被历代的经师视为不刊之论。高先生认为，用这种解释读《周易》，“往往扞格而不通”^①。他举《坤》卦为例：《坤》卦辞为“元亨利牝马之贞”，“若谓元、亨、利、贞为四德，则此果何等语乎？岂牝马亦有所谓‘贞操’乎？”^②高先生由此推论《文言》、《左传》所说，决非元、亨、利、贞之初义。那么，元、亨、利、贞的本来意义是什么呢？高先生用归纳法对《周易》中出现的元、亨、利、贞四字分别加以研究，得出结论说：“元，大也；亨，享祀之享；利，即利益之利；贞，即贞卜之贞也。”^③以“元”字为例，高先生列举了《周易》中的“元吉”、“元亨”、“元夫”三种与“元”相联属之辞，并较之以先秦其他典籍，证明“元”即“大”。如其释“元吉”为“大吉”曰：“《左传》昭公十二年：‘南蒯之将叛也，枚释之，遇《坤》之《比》曰：‘黄裳，元吉’，以为大吉也。’以元吉为大吉，是也。”^④

除上述问题外，高先生还讨论了《周易》中的其他一些问题，亦不乏新的见解。如其在《周易琐语》一节中推论“重卦之事，至晚当在殷代”，似能被近年来的数字卦所证实。

（二）关于《今注》

《今注》是对《周易》六十四卦卦爻辞所作的注释。由于受古史辨派易学思想的影响颇深，所以，与传统经学家的《易》注相比，高

①②③④ 《周易古经通说》，第87、87、87、90页。

先生的《今注》很有一些自己的特色。概括起来约有两点,用高先生后来的话说,就是“不守《易传》”和“不谈象数”^①。

所谓“不守《易传》”,就是不视《易传》为“精确悉当的、无可非议的《易经》注解”,而是视《易传》为“出现最早的、颇有可采的《易经》注解”^②。在历代经学家的观念中,《易传》对《易经》的解释,向来被视为不刊之论。他们通常是通过《易传》来认识、理解和诠释《易经》。如经《易传》完善或创制的解《易》体例——爻位说(当位、不当位、乘、承、比、应、时、中)、卦德说(刚、柔)和取象说等等,均被他们用来作为解释《易经》的基本体例,而不敢有所怀疑。而这种解释方法,其深层的核心理念,乃是认为《周易》六十四卦,其每卦的卦辞、爻辞和卦象、爻象之间,以及卦与爻、爻与爻之间,均存在着内在的逻辑关系。卦爻辞所要彰显的吉凶休咎、天道人伦都包含在这种内在的逻辑关系中。由于《易传》的这种“范式”作用,所以两千年来的易学研究,不管哪家哪派,几乎都没有摆脱,或者说都在有意识地认同“说通卦爻之间的内在逻辑关系”这一基本的观念。

然而,在高先生看来,“我们生在科学昌明的今天,若仍遵循古人的故辙,一味信从《十翼》,拿古人的盆扣在自己的头上,用古人的绳捆在自己的手上,就难于考见《易经》的原意。因此,我主张讲《易经》不必受《易传》的束缚,谈《易传》不必以《易经》为归宿,照察两书的本来面目,探求两书的固有联系,才是研究《周易》经传的正确途径。”^③因此,高先生诂《易》,彻底抛弃《易传》的“范式”,否定《易传》和历代经学家们所孜孜以求的所谓的“内在逻辑关系”,而只把《易经》作为一种文献资料,对它从文字学的立场进行诠释。

除了不守《易传》的“范式”外,高先生对于《易传》对《易经》卦

①②③ 《周易古经今注》“重订自序”,中华书局 1984 年(下同)。

爻辞的解诂,也是不轻易信从的。如前引高先生对于元、亨、利、贞的重新解释,就是一个十分明显的例子。这里,我们不妨再以《易经》中的“孚”字为例,“孚”字在《易经》中约 43 见。《易传》及历代经师均以“诚信”释之。而高先生认为,《易经》中出现的 43 个孚字,其义有四:一是读为“浮”,而训为“罚”,如《需》“有孚光”、《讼》“有孚窒,惕”、《比》初六“有孚,比之无咎”等等。二是借为“俘”,如《晋》初六“网孚,裕无咎”、《睽》九四“睽孤遇元夫,交孚,厉无咎”等等。三是训为“诚”,如《中孚》“中孚豚鱼吉”、《兑》九二“孚兑吉”等等。四是借为“捋”,训为“引”,如《姤》初六“羸羊孚蹢躅”等。可见,在高先生看来,“诚信”只是《易经》中“孚”字的多种意义中的一种而已。

所谓“不谈象数”,实际上就是不谈筮占。高先生说,《易经》本是筮书,每卦有它的卦象,每爻有它的爻象和爻数。爻变则卦变,卦爻变则象也变。古人在占筮时,某卦某爻的为吉为凶,自然是以卦爻的象数为根据。某卦写上某种卦辞,某爻写上某种爻辞,也应该以卦爻的象数为根据。所以讲《易经》的占筮是离不开象数的。但是解释《易经》卦爻辞的原始意义则可以不管象数。因为卦爻辞有些语句与象数的关系可以理解,有些语句与象数的关系难于理解。如果认为卦爻辞都是根据象数而写的,把找出卦爻辞与象数的关系看成研究《易经》必须坚持的一个原则,就不免凿孔穿隙,增枝添叶。所以,高先生的《今注》旨在从文献学的角度,考究卦爻辞的原意,探明卦爻辞时代的人们的社会生活和思想意识、文学成就。

总之,高先生否定“人更三圣,事历三古”的传统经说,否定卦爻辞与卦爻象之间存在必然的联系,并离《传》而解《经》,无疑是受了古史辨派思想的影响。但他用文字训诂的方法注释卦爻辞,与传统经学家的研究方法又有相通之处。所以时人评价说:“高君此

书专研究爻辞,不问十翼,更不问由汉至清的各家易解。大体说来,这本书创见很多,在经学方法上说,也是一个创例。”^①

三、闻一多及其《周易义证类纂》

闻一多(1899—1946年),字友三,号友山,湖北浠水人。早年就读于清华学校,后留学美国,学习美术。回国后先后在北京艺术专科学校、武汉大学、青岛大学、清华大学、西南联合大学任教。1946年7月在昆明被国民党特务暗杀。闻一多先生是著名诗人、民主爱国人士。他对中国古代典籍,特别是《诗经》、《楚辞》、《庄子》和《周易》,也“实实在在下了惊人的很大的工夫”^②。有关《周易》的研究成果,主要有《周易义证类纂》和《璞堂杂识》等。

闻先生的《周易义证类纂》,“以钩稽古代社会史料之目的解《周易》,不主象数,不涉义理”,并“以社会史料性质,分类录出”^③,计有四类二十余项。其一是“有关经济事类”,考证了器用、服饰、车驾、田猎、畜牧、农业(雨量附)、行旅,约涉及二十余卦。其二是“有关社会事类”,考证了婚姻、家庭、宗族、封建、聘问、争讼、刑罚、征伐(方国附)、迁邑,亦约涉及二十余卦。其三是“有关心灵事类”,考证了妖祥、占候、祭祀、乐舞、道德观念,约涉及十余卦。其四是“余录”,考证了“无类可入者若干条”,约涉及八卦。

闻先生的《璞堂杂识》,不分类,主要考证了十余卦中个别词句的含义。

闻先生的易学研究,重在钩沉、考证《周易》卦爻辞的本来意义。其许多结论堪称独步,被郭沫若先生誉为“他那眼光的犀利,

① 慕庸:《评〈周易古经今注〉上册》,《文讯月刊》第七卷第二期。

② 《闻一多全集》第一集“郭沫若序”,上海开明书店1948年。

③ 同上书,第二集,第5页。

考索的赅博，立说的新颖而翔实，不仅是前无古人，恐怕还要后无来者的。”^① 郭沫若的这种评价并不过分。兹举例分述于下：

闻先生释《鼎》卦初六“鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎”说：

按否疑读为陪，陪从音声，否音古为一字，故否可通陪。《礼》有陪鼎。《聘礼》曰：“陪鼎腍臠臠”；《左传》昭五年“飧有陪鼎”，杜注曰：“陪，加也。”案《诗·荡》“以无陪无卿”，《传》“无陪贰也”，《疏》曰：“陪贰谓副贰。”陪鼎者，为正鼎之副贰者也。“鼎颠趾，利出陪”，谓正鼎折毁，则当出陪鼎以代之。下文曰“得妾以其子”者，妾为妻之副贰，妾之于妻，犹陪鼎之于正鼎，故出陪鼎为得妾之象。妻无出，得妾而有子，可以代妻，犹正鼎无足而有陪鼎，则出陪以代正也。^②

《鼎》卦初六爻辞中的“否”字，注家多释为不善之物。但这与后文的“得妾以其子”不相协通。如孔颖达《周易正义》曰：“妾者，侧媵，非正室也。施之于人，正室虽亡，妾犹不得为室主。妾为室主，亦犹鼎之颠趾而有咎过；妾若有贤子，则母以子贵，以之继室，则得无咎。故曰‘得妾以其子，无咎’也。”这种解释婉转迂曲，难于服人。闻先生以“陪”释“否”，并根据“《礼》有陪鼎”之说，推论“利出否”系指正鼎“颠趾”而代以陪鼎，并以此喻“得妾以其子”，于意颇能贯通。

又如其释《蒙》卦六三“见金夫不有躬无攸利”说：

按“金夫，”“不有躬，”语皆无义，疑夫当为矢，（《周礼·乐

① 《闻一多全集》第一集“郭沫若序”。

② 《闻一多全集》第二集，第7—8页。

师》“燕射帅射夫以弓矢为舞”，故书射夫为射矢，此矢夫互伪之例。）躬当为弓，并字之误也。金矢即铜矢，谓铜镞之矢，《孟子·离娄下篇》“抽矢扣轮去其金”，即去其镞也。《噬嗑》九四曰：“得金矢。”《蒙》下坎互震，上艮互离，《蒙》六三即《噬嗑》九四，故皆云金矢。“不有弓”即无有弓。有矢无弓，不能射，故占曰“无攸利”。《说卦传》曰：“坎于木为坚多心”，谓棘也，《九家逸象》坎为丛棘，义同。古矢以棘为之，坎为棘，即为矢。《说卦》坎又为弓，《九家》坎为弧，弧亦弓也。此易学之最著明者，惜今本爻辞讹舛，遂致文不成义，而象亦无所取证焉。^①

《蒙》卦六三爻辞，向来的注家多以“金夫”为美男子；以“无有躬”为女子不能自保其贞。如王弼《周易注》说：“女之为体，正行以待命者也；见刚夫而求之，故曰‘不有躬’也。”又如孔颖达《周易正义》曰：“为女不能自保其躬，固守贞信，乃‘非礼而动’；行既不顺，若欲取之，无所利益。”闻先生经过周密的考证，证明“金夫”乃金矢之误，“躬”即弓，并以有矢而无弓喻“勿用取女”和“无攸利”。这种解释似较王、孔以儒家伦理注解爻辞的做法更为朴实贴切。

又如，其释《小畜》上九“尚德载”说：

按吕氏《音训》引晁氏曰：“德，《子夏传》京虞作得，”当从之。载读为菑，《诗·载芟》“俶载南亩”笺曰“俶载当为炽菑”，《良耜》“俶载南亩”笺曰“炽菑是南亩”，是其比。《无妄》“不菑畲”《释文》引董遇曰：“菑反草也”，《尔雅·释地》“田一岁曰菑”郭注曰：“今江东呼初耕反草为菑”，《说文》曰“菑才耕田也”，是菑即耕。“既雨既处，尚德载”者，处，俞樾训止，是也。德载

^① 《闻一多全集》第二集，第9—10页。

读为得菑，言雨后尚得施耕也。凡耕必待雨，卦辞“密云不雨”，谓初九，初九不雨，不得施耕，至上九而终得雨，故仍得耕焉。旧读载如字，未允。近于省吾氏复读为哉，亦非，《易》辞简练，不用语尾也。^①

“尚德载”，旧注颇复杂，闻先生以古代的农耕习俗释之，可谓简明允当。

通观《周易义证类纂》和《璞堂杂识》，通篇都是这样细密而新意叠出的考证。对此，闻先生的好友，著名文学家朱自清先生曾给予极高的评价。朱先生说：“单就读古书而论，固然得先通文字声韵之学；可是还不够，要没有活泼的想象力，就只能做出点滴的钁钉的工作，决不能融会贯通的。这里需要细心，更需要大胆。闻先生能够体会到古代语言的表达方式，他的校勘古书，有些地方胆大的吓人，但却是细心吟味所得；平心静气读下去，不由人不信。校书本有死校活校之分；他自然是活校，而因为知识和技术的一般进步，他的成就赅赅乎驾活校的高邮王氏父子而上之。”^② 郭沫若先生则把闻先生的这种研究概括为“承继了清代朴学大师们的考据方法，而益之以近代人的科学的致密”。^③ 朱、郭二先生的评价是不过分的。

需要指出的是，在闻先生那里，这种细密的考据，不过是一种通向更高一级的认识的手段而已。在《楚辞校补·引言》中，闻先生说，较古的文学作品所以难读，大概不出三种原因：

(1)先作品而存在的时代背景与作者个人的意识形态，因年代

① 《闻一多全集》第二集，第21—22页。

② 朱自清：《中国学术的大损失——悼闻一多先生》，《文艺复兴》1946年第2卷第1期（下同）。

③ 《闻一多全集》第一集“郭沫若序”。

久远,史料不足,难于了解;

(2)作品所用的语言文字,尤其那些“约定俗成”的白字(训诂家所谓“假借字”)最易陷读者于多歧亡羊的苦境;

(3)后作品而产生的传本的讹误,往往也误人不浅。

针对以上诸点,闻先生给自己定下了三项课题:

(1)说明背景;

(2)诠释词义;

(3)校正文字。^①

由此可见,文字的考据在闻先生的工作中,仅仅是一种初级的、最下层的工作而已。但应该看到,正是由于闻先生意识到了时代背景和意识形态等诸多因素对于古代典籍研究的重要意义,并企图把打通与古代典籍相关时代的社会思想生活,以“使局部化了的古代复活在现代人的心目中”,作为自己的研究目的,所以,他的文字的校正和词义的诠释才做得相当的出色。而这无疑得益于他对唯物史观的学习和掌握。朱自清先生所谓的“进步”和郭沫若先生所谓的“近代人的科学的致密”,或许就是指此而说的。

据朱先生的回忆,就在闻先生遇难的前几个月,他还在和朱先生说要写一部唯物史观的中国文学史^②,朱先生说:“他不但研究文化人类学,还研究佛罗依德的心理分析学来照明原始社会生活这个对象。从集体到人民,从男女到饮食,只要再跨上一步;所以他终于要研究起唯物史观来了,要在这基础上建筑起中国文学史。”^③ 可惜国民党特务的黑枪过早地夭折了闻先生灿烂的学术生命,使我们今天只能看到构筑这一建筑的一些闪光的砖瓦。

① 《闻一多全集》第一集“郭沫若序”,第341页。

② 同上书,第一集“朱自清序”。

③ 朱自清:《中国学术的大损失——悼闻一多先生》。

以上介绍了三位学者的易学研究不难发现,他们对《易经》的注释,无论是在方法上,抑或是在观念上,都是与传统经学家的注释有所不同的。之所以有这种不同,乃是基于两个得天独厚的条件:一是经学观念的破除,使人们较能客观地、不受任何条条框框限制地对《周易》进行研究;二是甲骨卜辞的发现和研究,使人们对古为卜筮之书的《周易》的研究有一种参照和类比,并因而更加认清《周易》的本来面目。当然,由于三位学者的知识结构及学术背景的不同,彼此之间也存在着相当的差别。相对而言,高亨先生受古史辨派的影响要大,闻一多先生受唯物史观派的影响独多,而于省吾先生则受传统经学的影响较深。但这也仅仅是相对说的,如于省吾先生,虽然把易学归结为象学,对传统易学中的象学派颇为看重,但他并不把《易传》视为《易经》的标准解释,对其结论甚至还有否定(如其释“有它”为不吉之象,指出《象》所谓“有它吉也”为“失之”),这种经、传分观的注经态度显然是受了时代思潮的影响。闻一多先生注经号称“不主象数”,但在对“见金夫不有躬”的注释中也用了汉代易学家的互体之例。这些都反映了在新旧交替的时代,学者们为努力探索易学研究的新途径而走过的艰辛历程。

第二节 《周易》义理、象数的新探索

与上述学者探索注释《周易》的新途径的同时,也有一些学者开始探索义理、象数研究的新途径。他们或者赋予传统易学以新的理解,或者用近现代西方哲学或科学诠释传统易学中的某些观念和命题,总之都试图对传统易学作出新的整理和发掘。本节选择四位较有代表性的学者予以介绍。

一、苏渊雷及其《易通》

苏渊雷(1908—),浙江平阳人,现为华东师范大学历史系教授。《易通》是苏先生30年代的一部著作,自谓“余忧患中之作也”。苏先生在该书“自序”中说:“此书以易为本论,而不限于易。取证老庄,旁参佛氏,远征西哲,近引诸儒。自赫拉克利泰、黑智儿(今译黑格尔——引者)、达尔文、柏格森之流,以至惠定宇、焦理堂、严又陵、谭复生、杭辛斋、章太炎诸子,凡有胜义妙论,足相发明者,靡不称引,用以参证。义求贯通,不囿畛域;意在博约,何滞古今?将以泯汉宋之争,祛理数之蔽;去彼神秘之外衣,以求合理之核心,为人天作眼目,通内外之学焉。”^①

《易通》一书分“绪论”、“广论”两篇,“绪论”七节,分别为:《周易》之作者、《周易》之名义、易学之派别、解蔽、读易界说、八卦释义、天人演化论。“广论”十节,分别为:论生、论感、论变、论反、论成、论时、论中、论通、论进、论忧患。“绪论”部分偏重于考证,苏先生在比较各家论点的基础上,择善而从,间出己意,立论平实而稳妥。“广论”部分则偏重于参证,在广泛引述古今中外各家学说观点的同时,论证并演绎《周易》的重要思想。义求贯通,以广易义。如苏先生在“天人演化论”一节中说:“易道湮没数千载,除占验者不绝香火外,世人几不知易于卜筮外尤有其可存者也。今者世变日亟,百学待兴,吾人研易,亦须立其广谭之途,庶不至买椟还珠,入宝山而空手返也。私谓亨贞悔吝之卜辞,飞伏之卦爻,稍存其意,不着其迹可焉。至于居则观象,动则观变,究天人之际,通死生之说,则习哲学者所宜取资;人事迁化,为迹至赜,知往察来,要在会通,此又治群学者所不可忽;若其文体广备,奇偶杂出,骈俪连

^① 苏渊雷:《易通》“自序”,上海书店1991年3月影印版(下同)。

珠，各臻极至，则涉文学源流者所宜知；辨物正言，称名取类，杂而不越，本隐之显，则又习名学者之论材已。”但苏先生同时也强调：“惟此数涂，差可驰骋，要有节约，留连忘返，斯不可耳。”^① 兹就其中之有代表性者分述于下：

（一）孔子与《十翼》

苏先生作《易通》时，正是疑古思潮盛行，传统所谓孔子作《易传》的观点遭到否定之时。苏先生不盲从，不附和，指出：“余谓今所传《十翼》，容非悉为孔子所自作，说卦等三篇后得（见《论衡》、《隋志》），似不可信；《系辞》亦有弟子增入之语，姑勿论；至彖象文言（文言中亦有子曰字，想系弟子所增）无确实反证前，固不能谓非孔子作也。即退一步言，设非孔子所自作，至少亦系弟子所录，当与《论语》等视，斯皆孔子思想之所寄也。”^② 苏先生的论据是：

其一，孔子的宇宙观，有与《易传》暗合者。如：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜！’”（《子罕》）“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《阳货》）苏先生说，孔子的这种“感”与“兴”，可与《易传》所谓的“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（《系辞》）、“大哉乾元，万物资始。……至哉坤元，万物资生”等话语相发明。

其二，孔子任世力行的精神，有与《易传》暗合者。如：“见义不为，无勇也。”（《学而》）“子曰：‘朝闻道，昔死可矣。’”（《八佾》）而《易传》则有：“天行健，君子以自强不息。”（《乾·象传》）“君子见几而作，不俟终日。”（《系辞上》）苏先生认为，二者相较，其一致性是相当明显的。

其三，孔子的正名思想，有与《易传》暗合者。如：“齐景公问政

^{①②} 《易通》，第68—69、5页。

于孔子,孔子对曰:‘君君、臣臣、父父、子子。’公曰:‘善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?’”(《颜渊》)“必也正名乎!名不正则言不顺;言不顺则事不成。”(《子路》)而《易传》则有:“家人,女正位乎内,男正位乎外。男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正;正家而天下定矣。”(《家人·彖》)“开而当名,辨物正言,断辞则备矣。其称名也小,其取类也大。”(《系辞》)苏先生认为,《论语》和《易传》中的这些话“几若出诸一人之手”。“此外《论语》中忠恕一贯之道,中庸恒谦之德,与《易传》中符合处,更俯拾即是。且《易传》中所露之封建社会名分观念与宗法思想,尤属明显;而系辞中渐有耒耜诸农具之名,显系已进入农业社会后期之产物。”^① 因此,苏先生的结论是:

今所传之十翼,要非全为孔子之手作;而彼之大部分思想,仍可于此中覘之。实则易学为我国古代之共同思想,不属谁何;惟借此以明人事,察将来,则孔门一贯之言也。今姑仍旧说,将易传归之孔门。^②

苏先生此说,平实可信,近人张心徵著《伪书通考》曾引述之。

(二)《易》与天人演化论

用《周易》六十四卦的卦序推演自然和人类社会的进化过程,是本世纪易学研究中颇为时髦的一种倾向,近人杭辛斋、章太炎等均有此种论述。苏先生所谓的“天人演化论”,也基本上是沿着杭、章二氏的思路作出的一种解释。如其释屯卦《彖传》“屯,刚柔始交而难生……雷雨之动满盈”说:“屯卦坎上震下,取象雷雨。何言乎

^{①②} 《易通》,第12、13页。

以屯状物之始生？盖尚思之：地球初凝成时，地壳中余火未息，不时喷发，是时太阳之热度甚高，故雨量甚多，昼夜亦较今为短。生物之始，盖在阳光极热，雨量极多，昼夜极短之时，潮汐所及潮湿之低地。易之取屯为物始生之卦，良有以也。”^① 这是以屯卦拟象地球初成时期的自然现象。又其释继屯之蒙卦说：“屯后受之以蒙，艮上坎下，地已高出水面。物初生时，多原生植物，伦类未分，既甚幼稚。故曰蒙；蒙又有草木茂盛蓬勃之象焉。易之叙世界创化程序如此。”又其释需、讼、师、比、小畜等卦说：“需者养也。万物既生，各得所养；而生民之道，首在饮食，故曰：‘需者，饮食之道也。’人口众多，为求有限之生活资料，必起剧烈之竞争焉，故受之以讼。竞争之范围与程度日增，则战争以起，而师旅以兴，故受之以师；但战争非社会正常之现象，人心厌乱，须谋协助之道焉，故受之以比。众起而不比，则争无由息；必相亲而后得宁也。人众协和后，生产力方必渐进，财富必日积，然后始可弭争；故曰比必有畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。履者历也；历所以适用也。故既畜则宜用，有用则须礼也。”^② 苏先生认为，这几卦是说人群的进化，它“实为后代荀卿礼论之本”。其他诸卦的“演化”过程，兹不一一引述。这种见解，如果说是作者用六十四卦的卦序梳理自己所知之进化论知识则可，如果说《易》中已含进化论思想，则难免附会之嫌。

（三）“生”统有无、始终、一多、同异、心物

苏先生认为，《周易》之区别并高明于中外其他诸家思想者，在于其中的“生生”观念。苏先生说：

综观古今中外之思想家，究心于宇宙本体之探讨，万有原

^{①②} 《易通》，第65、65页。

理之发见者多矣：有言‘有无’者；有言‘始终’者；有言‘一多’者；有言‘同异’者；有言‘心物’者；各以己见，斟酌玄闡密。顾未有言生者，有之，自周易始。曰生，则举凡有无，始终，一多，同异，心物诸问题，尽摄其中矣；曰生，则举凡有无，始终，一多，同异，心物诸概念，始得其玄矣。易曰：‘天地之大德曰生’；‘生生之为易’。生之时义大矣哉！^①

那么，“生”如何统“有无”、“始终”、“一多”、“同异”、“心物”呢？苏先生解释“有无”说：

有生而后有物，有物而后有象。常人每指感官所及者为有，感官所不及者为无；因而以有生于无，以无为有之对。夫‘有无’非外界所固有，起自吾人之心法：吾人于器世间之现象，见其起灭无常；因名其显现生起者为‘有’，其隐伏消灭者为‘无’。是‘有无’之观念，因‘生’而有；而所谓‘有’者非真有，‘无’者非真无；于现象界则有‘有无’，于本体界则无是物也。有‘生’而后‘有无’之理莹，证‘无生’则无‘有无’矣；此‘生’之先于‘有无’者明矣。^②

在这里，苏先生显然是在用佛学思想解释“有无”、“本体与现象”等问题。苏先生之论始终、一多、同异、心物以及其论感、论变等等，也基本上是依循着这种思路进行的。总之，苏先生的易学，“要在会通”、“以广易义”。有论者说：苏先生的易说，“力求在参证诸家、比较中外、求义贯通的过程中，寻找传统思想的基本线索及对宇宙

^{①②} 《易通》，第72、75页。

万物人生的认识特征的主旨意向”。^① 这一评价是基本公允的。

二、金景芳及其《易通》

《易通》是金景芳先生在任教东北中学时撰著的一部学术著作,目的在于根据自己的理解说“通”《周易》。该书完成于1939年底,1941年获教育部学术奖励,1945年由商务印书馆出版。金先生在《自序》中说:“综观秦汉以来,说《易》之书,无虑百数;扬榷以言,当以王弼为魁,……其次莫如程传,……余谓研《易》贵尚思辨,而不以考证为高,囿于汉学,终无是处。而惜乎宋人又多为图、书所误也。”^② 可见,金先生治《易》,是遵循着义理派的路数进行的,他所要“通”的,乃是《周易》的义理,也就是今天所谓的哲学。

(一)《易》为形而上学,其方法纯用符合以表抽象观念。

金先生认为,《周易》是一套由卦爻组成的符号体系。这套符号体系是要表现“变动不居之宇宙现象中所发见之自然法则及社会法则”,“以作人生行为之指针”^③。金先生把《周易》的符号体系,分为三种形式:一是“基本符号”,即两仪(— --);二是“类别符号”,即八卦;三是“种别符号”,即六十四卦。金先生说:“八大类型既立,用以表示单一事物之形性,固已足用;然无错综变化,假之以说明宇宙人生间互相关涉之蕃变事态,仍有所不给,于是‘因而重之’而生种别符号六十四焉。”^④ 由于这三种符号都是先哲为了说明人生道理,而对宇宙万物“仰观俯察,远取近取”所作出的最基本抽象,所以“《易》为形而上学”。这种形而上学的特点是假象数以显理:“易本隐以之显,其隐者理也,其显者象与数也。象之事为

① 廖名春等:《周易研究史》,第420页。

② 金景芳:《易通》“自序”,见《学易四种》,吉林文史出版社1987年(下同)。

③④ 《易通》,第26、31页。

卦，卦之德方以智，数之事为蓍，蓍之德圆而神。神以知来，智以藏往，通乎昼夜，该乎动静，凡以显一理也。”^①

（二）孔子之哲学基础在《易传》

金先生认为，孔子为中国的第一大哲学家，研究孔子的思想，当以六经、特别是其中的《易》与《春秋》为准。“‘《易》成三圣，事历三古’，本皆以言哲学也，而义寓于卜筮，通者甚鲜。在孔子前，掌筮之人，虑无不附以神秘色彩……自孔子出，而‘韦编三绝’‘假年以学’，著成‘十翼’；纯以义理发挥，不涉怪异，而易学严正，体系亦立。”当然，金先生也看到，“十翼”所论，“未必皆与前古二圣吻合无间”，但“理不可易，虽谓《易》为孔子作，亦无不可也”^②。

金先生结合《论语》中的有关记载，认为孔子学《易》的目的，在于“知天命”，即认识宇宙变化的法则；在于“履信”、“思顺”、“尚贤”。并指出：“孔子所独具之精神，端在于此。”^③这种“精神”，也就是孔子发现的人生行为的准则。它的具体内容，就是《易传》中的“时”、“中”、“正”、“顺”、“应”。金先生把这五项看作是孔子所以“从心所欲不逾矩”之故。金先生说，“时”是孔子哲学的核心和基础，是讲因时代环境事宜的不同，而各为适当必要的措置，“时之用，恒与权偕”。“中”是孔子简以驭繁的依据，也是惟一最高的道德标准。“正”即正当不舛错，正直不邪曲。“顺”即相从有序，也就是因顺礼规。“应”即和，也就是阴阳之间的“和而不同”。“时”、“中”、“正”、“顺”、“应”这五项，是大《易》判断吉凶的标准，也是人生行为的法则。它们“文虽区别，理实一贯。盖时则能中，中则能正，正则能顺，顺则能应，此必至之符也”^④。“故此时中正顺应，实我先哲以宇宙人生全体为对象研究所得之最高行为法则，可以普遍应用者也”^⑤。

①②③④⑤ 《易通》，第127、74、76、91、92页。

(三)老子哲学与《易》大异其趣

金先生说,孔子与老子,是我国历史上的两大哲人;《周易》与《老子》是我国哲学史上的两大经典。《周易》、《老子》都承认宇宙现象变动不居,都承认这种变动不居,恒表现为正反两种性态。这是二书的相同之点。但对于宇宙现象变动不居之主要原因的解释,二书则大异其趣。“盖《周易》所注意者,在有。而《老子》所注意者,在无。”^① 具体而言:

(1)老子以“无”为宇宙之根源,亦即其宇宙观;实为构成其哲学体系之基础。

(2)其方法:则为“无为”。何为无为?即以“抱一”“抱朴”为体,以“玄德”“玄同”为用。因而反对一切制作,一切分别。

(3)其目的:在于利己。夫既无为,如何利己?缘彼知“反者道之动,弱者道之用”,因而“卑弱以自持”,以俟福利之自来。其结果乃流为权谋术数,而有助于法家与兵家。

(4)其休养方法,重冥语,而轻实证。

老子哲学与《易》不同处:略言之,则《易》为唯物的、积极的、进步的、社会的、实证的哲学;而老子为唯心的、消极的、保守的、个人的、内省的哲学。内容虽异,要皆自成体系,不愧为中国哲学之二大宗派之开山也。^②

(四)《周易》与辩证法,其说若合符节

金先生曾自述其写作《易通》的经过说:“1939年,我所在的东北中学由湖南邵阳桃花坪迁至四川自流井静宁寺。在迁校途中,从生活书店购得胡绳同志著《唯物辩证法入门》,傅子东译的列宁

①② 《易通》,第111、123页。

《唯物论与经验批判论》等书。读来觉得格外新鲜。特别是傅译附录中有列宁著的《谈谈辩证法的问题》，引起我极大的兴趣，从而悟到应用辩证法的理论解释《易经》，过去很多长期不能解决的问题，这回可以迎刃而解了。寒假得闲，欣然命笔，因写成《易通》一书。”^① 金先生认为，唯物辩证法的三条基本法则：对立统一，质量互变，否定之否定，在《周易》中都有阐发。如《系辞》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”其中“太极生两仪”意思是指在太极中，蕴涵着阴阳对立的两种性质；“两仪生四象”意思指在每一仪中，又蕴涵着阴阳的两种性质，合起来就称“四象”。“四象生八卦”，道理也是如此。“斯义也，与唯物辩证法之第一法则，——对立的统一——适相符合”^②。又如《易经》六十四卦的排列，皆两两相对，首《乾》、《坤》，终《既济》、《未济》，“每相反对之二卦，可视为一环。此一环中之前一卦为正，后一卦为反或对，其相邻次环之前一卦可视为合，此与唯物辩证法之第三法则——否定之否定——相符合，为发展运动中进入一较高之阶段。又每环中之前一卦，可视为一种事物、现象、过程所规定之质；其卦由初爻至之递进，可视为其质之量逐渐变化而继长增高；后一卦可视为突变转化之新质，而否定其前卦之质。以下各环，依此方式而向上发展，适于唯物辩证法之第二法则——质变与量变（由量到质及由质到量之转化）——相符合”^③。

除以上四方面外，金先生在《易通》中还讨论了“大衍之数”等等一系列有关《周易》的具体问题，我们将在以后的章节中进行介绍。值得注意的是，金先生写《易通》时，正值疑古思潮大泛滥时期，而金先生不为所惑，“纯本研究态度”，仍然坚持“《易》兆基于伏

① 《易通》“附录”。

②③ 《易通》，第125页。

羲,而发展为神农以后,至周初而造极,经孔子而光大”的传统观点,虽未能提出什么新鲜有利的证据,但却也表现出了“不立异”、“贵平实”^①、不人云亦云的学术品格。

三、熊十力及其易学哲学研究

在三四十年代易学研究的新探索中,有一位学者很值得一提,那就是后来被尊为现代新儒家之代表人物的熊十力(1885—1968年)先生。严格说来,这一时期熊先生并没有出版专门的易学著作,但他由佛归儒后,一直以发掘大易思想、重建儒家形上哲学为职志,所以在其哲学代表作《新唯识论》,以及该书的姊妹篇《读经示要》中,都大量涉及了易学问题。尤其是1944年撰写,1945年出版的《读经示要》一书,用很大的篇幅介绍了易学源流及熊先生本人的易学观点,颇值得一提。

(一)论易学研究的目的

《读经示要》撰于日寇侵华,熊先生入川避乱之际。通读全书,尤其是其中的易学部分,不难发现,熊先生写作该书,主要有两个目的:一是发挥大易精蕴,为其哲学著作《新唯识论》做注脚;一是梳理经学脉络,重建被世纪之初疑古学派打乱了的经学秩序。关于前者,熊先生说:

吾平生之学,穷探大乘,而通之于易,尊生而不可溺寂,彰有而不可耽空,健动而不可颓废,率性而无事绝欲。此《新唯识论》所以有作,而实根柢《大易》以出也。^②

① 《易通》“自序”。

② 熊十力:《读经示要》卷三,第604—605页,台湾明文书局1984年(下同)。

因此,在该书中,熊先生常常是拿《周易》与《新唯识论》互相发明。可以说,他一方面是在用《新唯识论》的思想理解《周易》,另一方面又是在用《周易》的思想诠释《新唯识论》的观念体系。关于后者,熊先生说:

……经学既衰绝,古人成己成物之体要,不复可窥见。于是后生游海外者,以短少之日力,与不由深造自得之肤泛之知见,又当本国政治与社会之衰敝,而情有所激,乃妄为一切破坏之谈。则首受攻击者,厥为经籍与孔子。北庠诸青年教授及学生始掀动新潮,而以打倒孔家店,号召一世。《六经》本弃置已久,至此又剥死体。然是时胡适之等,提倡科学方法,亦不无功,独惜胡氏不专注此,而随便之议论太多耳。自兹以后,学子视《六经》殆如古代之器物,而其考核及之者,亦如西洋考古家,考察灭亡蕃族之遗物已耳。呜呼!自清儒讲经而经亡,清之末世,迄于民初,其始也,假经说以吸引西学,及西学之焰渐炽,而经学乃日见废弃,甚至剥死体。^①

可见,在熊先生看来,经学的衰绝是自“拘束于偏枯之考据,于《六经》之全体大用毫无所窥”的清儒那里就已经开始了,“五四”以后的实证研究又进一步加剧了经学的衰亡。

然而,“包天地,通古今,无时而不然,无地而可易”的经学,“果为先王已陈刍狗,在吾侪今日与今后人类,将永远唾弃经籍,无有服膺其义者乎?拟剥极必复待时而将昌明乎?此诚一大问题。”^②熊先生撰写《读经示要》就是要回答和解决这一问题,或者具体一点说,是要一反清代以来的实证主义的研究方法,重新“昌明”经学

^{①②} 《读经示要》,第19页。

的内在精神。

(二)论易学源流

熊先生认为,“今时士习,竟尚疑古,遂有谓《大易》非孔子所作者”,因此,他首先站在传统经学家的立场,对被近代实证主义思潮打得七零八落的经学旧秩序进行了梳理。具体到《周易》,就是重新认定其“人更三圣,事历三古”的经学观念。因此之故,本来不喜考证、也不擅考证的熊先生,在《读经示要》的《易经提要》中,竟用大量的篇幅考证了易学发展的源流。

对于传统易学所谓的“人更三圣,事历三古”之说,熊先生是笃信不疑的。但在一些具体问题的看法上,熊先生又表现出了自己的特点。大体而言,熊先生的观点是:伏羲画八卦,又自重为六十四卦。文王据六十四卦而又在占法方面别有发明,“即卦爻取义,有异于夏殷二易,而其功等于创作”,所以史迁、扬雄、班固等以“文王重卦”许之^①。文王之后,孔子据二帝三王之世流传下来的卜辞,整理检别,作卦爻辞,使《周易》成为一部完整的著作。按:伏羲重卦之说,魏人王弼已主之。熊先生认为,伏羲画八卦,因而重之为六十四卦,乃“本自然之数,不必自文王而始重之也”。孔子系卦爻辞之说,清人皮锡瑞已主之。熊先生十分认肯,并称皮氏此说“可以定千载之疑案”^②。不但卦爻辞为孔子所系,《彖》、《象》、《文言》也是孔子为解释卦爻辞而自作。“然义蕴无穷,固有书不尽言,言不尽意者。其与弟子讲说之际,必有口义流传,七十子后学转相传习,或复加以推演,遂成《系辞传》。……则《系辞传》虽非孔子亲制,而其大义微言要皆出自孔子,固昭然不容疑也。”^③因此,熊先生的结论是:

^{①②③} 《读经示要》,第 521、524、527 页。

伏羲画八卦，文王重之。当时虽为占卜，但甚富于哲学思想，则不容否认。后来术数家更利用之，则羲文之哲学思想，渐不为人所注意。而《易》几纯为占卜之书。及孔子因卦爻而系以辞，又作《彖》、《象》、《说卦》、《文言》以畅之，其口义流传，则七十子后学述为《系辞传》，自是而《易》始为五经之源，为中国哲学界之根本大典。^①

熊先生认为，孔子之后，孟子、孙卿皆深于易理，可谓得孔子易学正传。但到了汉代，二人之书仅存，其学几绝。汉人说易，多据战国时期术数家言而各有推演，因而，与孔子易学的本旨大相径庭。熊先生说：

孔子作《易》，本因术数家言，而予以改造，成立己义。商瞿传《易》，其于孔子制作之旨，固有所识，而于元来术数之说，当亦旁通兼采，不遽舍弃。盖传经之业，以考核为主，非若孟、孙诸巨子，直探孔子之大义微言，而自有开辟创获也。商瞿一再传弟子，其材质不必及商瞿，则能获圣心者或少。又经三传四传以后，源远流长，而渐失其真。且古代术数家言，本与孔子之《易》并行，而其势力当更盛。商瞿后学，辗转传授，罕能发挥圣言，自必驰于术数家种种穿凿之说，悉以附于孔子之《易》。……盖汉世易家，大都承术数家之遗绪，即田何后学，号为正传，实与孔子之《易》，无甚关系也。”^②

但是，熊先生认为，孔子的易学，在两汉犹存一线，那就是“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》十篇解说上下经”（《汉

^{①②} 《读经示要》，第540—541、547—548页。

书·儒林传》)的费直。《汉书》说费氏长于卦筮,说明他也兼考术数。但其说经则独尊孔子,恪守圣言,以经解经,不参异说。“此其态度谨严,乃传经之正轨也”^①。史称郑玄、马融、荀爽等人传费氏《易》。熊先生则认为,就他们传下来的文献看,虽或同用费氏经本,但皆不脱象数余习。因此,说他们都传费学,与事实不附。而只有魏王弼一人,“确承费氏家法”。“王辅嗣崛起季汉,其学本出道家,然其治《易》,独能扫象,则亦远绍费氏之传也”^②。除王弼外,熊先生对于扬雄亦颇嘉许。由此不难发现熊先生对于汉易的态度:“余于汉经师易说,殊不重视。”^③

尽管不重视,但就易学研究来说,熊先生仍然并不否定研究汉易的必要性。如他对汉代卦气说评论道:“太古时之科学思想,与迷信相夹杂,自所难免。羲皇以后,诸术数家皆承其遗法。至孔子赞《易》,乃置术数不道,而独发挥其哲学思想,遂为诸子百家之祖。……《易》自孔子赞修后卦气纳甲诸说,自不得不黜为外道。然由《易》之历史言之,则纳甲卦气等法,当远肇羲皇,而为八卦之所自出,决非术数家所依托也。商瞿传《易》,必非仅传孔子之说。而《易》之原始思想,为诸术数家所承者,商瞿亦必博采而并传之。”^④因此,就治《易》而言,“于其思想渊源,毕竟不可弗究也”^⑤。

与对汉易“殊不重视”相较,熊先生对宋易的评价颇为积极,除对邵雍之学多有微词之外,其他如周敦颐、张载、二程、朱熹等人的易学思想,都受到熊先生的重视。但重视不等于全面肯定,熊先生说:

大抵宋儒为学,贵创获,而不以墨守传注为贤。务实践,而亟以驰逞虚玄为戒。故其治《易》也,一方面超脱汉师,一方

①②③④⑤ 《读经示要》,第553、555、560、601、560页。

面排斥辅嗣，其精神气魄，不可不谓之伟大。然体认之功虽切，而思辨之用未宏，此亦宋儒所以自画也。惟其言皆根于践履，虽复不无拘碍，要其大较，归本穷理尽性至命之旨，而体天地神化之妙于人生日用之中，则孔门嫡嗣无疑也。^①

可见，在熊先生看来，宋儒虽然偏狭，但于大本大根处却直绍孔孟，所以较务为穿凿的汉代象数之学所取者多。然而，就整部的易学发展史来说，熊先生最为认可的易学家，是明末清初的王船山。熊先生说：“船山《易内传》较伊川为佳，然不及外传。《外传》好处，即其明有、尊生、主动等大义，足为近代思想开一路向，但未免于粗。船山于哲学上之问题尤乏精究，然其思想宏阔，于治理、群化尤多卓见，汉以来未有其人也。”并声称，“《新论》（即《新唯识论》——引者）之作，庶几船山之志耳”^②。

总之，熊先生治易，黜象数，重义理，用他自己的话说，就是“自汉以来，除辅嗣外，言象数者，大抵承术数之遗，曲意穿凿，劳苦而无功，繁琐而无理”。因此，“今之言《易》者，但据《周易》，即辞以究义，毋取拘牵象数”。^③

（三）乾坤略说

“但据《周易》，即辞以究义”，既是熊先生的主张，也是他研究《周易》的基本原则。熊先生“但据《周易》”，发挥其中的义理，深究其中的哲学，借《周易》说哲学，借哲学演《周易》。可以说，熊先生的易学研究，纯粹是一种哲学研究^④。大体说来，熊先生对于《周

① 《读经示要》，第602—603页。

② 郭齐勇博士在所著《熊十力思想研究》第六章第三节中论之颇详，请参看。

③ 《十力语要》卷一，第5页，中华书局1996年（下同）。

④ 目前关于熊先生哲学思想的研究论文及专著颇为不少，可以参看，此处仅举熊对《乾》、《坤》两卦的解释，以窥其研究《周易》的基本思路。

易》思想的基本观点是：“六十四卦以类万物之情，以尽万化之故，其根本原理，则以太极之一元，显为阴阳对待，相反相成，而变动不居也。”^①

1. 乾元即太极即仁体

熊先生释《彖》“大哉乾元，万物资始”说：

乾下乾上，其卦名乾。乾卦六画皆奇，奇者，表乾元无对也。太极寂然无形，而其显为作用，即说万物资始，故曰乾元。盖言此至神至健之作用，乃为万物所资之以始，故称之为乾元。乾元即太极也。^②

这是说，乾元无对，是宇宙本体的发显与功用，所以能资始万物。但“作用无自体，而太极乃一切作用之本体”，所以说“乾元即太极”。而“体用不得无分”，所以“乾元即太极”，乃是“即用显体故，得名太极耳”。乾元与太极，即用即体，亦可谓之“元极”。他又说：

元极者，超越万物而为其元。……而显为作用，变易万状，则万物繁然，莫非元极。故元极者，乃于一一物，皆见即用显体，则六阳（指乾卦六爻——引者）俱为元极，可谓多元。乾卦六爻皆阳，六者，多数，即表众阳。六阳者，即于六爻所表事物，而皆见为元极也。随举一爻，即是元极。如此，则无有一物而非元极者。故近多元之论也。然多即是一，一不碍多，此所以异乎偏执之论也。^③

① 《十力语要》卷一，第5页。

② 《读经示要》卷三，第625—626页。按：熊先生释“太极”为“宇宙本体之名”。

③ 《读经示要》卷三，第627—628页。

这是说,元极超越万物,为宇宙本体,但又不脱离具体的事事物物而存在。事事物物,体用俱足,即多即一,一多不碍。如乾元是一,而六爻是多,六爻即乾元之一,乾元之一即六爻之多,所以六爻皆见为元极。但乾无形,所以卦辞举元、亨、利、贞四德以显之。“元,始也,言其为万物所资始也。始万物者仁也,故《文言》曰:‘元者善之长也。’”^① 熊先生说,元、亨、利、贞四德,以元为首,元谓仁体,所以乾元即仁体。而亨利贞,皆仁体之发显。“仁之为德,生生不已,备万理,含万善,即太极也。以其为万物之本体,故名仁体。亨利贞,乃至万德,只因仁体之发显不一形,而多为之名耳”^②。熊先生认为,乾元仁体,不仅资始万物,也是包括人在内的一切生命活动的动源,所以,“宇宙大生命,常创进而无穷也,新新而不竭也”^③

2. 造化大用凝聚处曰坤

乾元仁体,生生不已,但发为作用,还需要坤的配合。熊先生指出:

原夫太极之显为大用,必先有一种凝聚处,(此中先字,非时间意义,只是着重之词)以为其自身表现之资具,此即所谓坤也。^④

可见,坤所表现的是造化大用的凝聚。然而,坤元与乾元,并非二元,而是一元。熊先生说:“夫坤,非异乾而别有本,坤之元,即乾元也。”^⑤又说:“《易》之乾元坤元,实是一元,非有二元。坤之元即乾之元也。自来易家言象者,以乾为天,以坤为地,然皆曰‘天包地外,地在中’,则坤非离乾而别有其元。此义甚明,如何不察?《系辞》言:‘立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁

^{①②③④⑤} 《读经示要》,第 629、633、671、674、674 页。

与义。’夫道，一而已。立天者此道，立地者此道，立人者此道。然道本不贰而至一，但其发显，则不能不化而为两。阴阳刚柔仁义者，言乎道之发显耳。本非谓阴阳刚柔仁义之即道，然亦不妨说阴阳刚柔仁义者，言乎道之发显故也，不能外阴阳刚柔仁义而求道故也。若不明乎此，而遂谓阴阳为二元，则道将成两片死物，又安有圆神不滞、变动不居之大用耶。”^① 可见，就本体的意义说，只是一元，就大用流行的意义说，才化而为两，有坤之名。但体用不二，所以，二元实即一元。熊先生指出：“大用者，谓生生化化不息之势能也，是太极之显也。生化势能，必假坤为资具，始遂其生化。”但坤的凝聚，并无实质。“坤，本非异乾而别有其源，故应说坤亦乾也。然而，乾坤二用毕竟有分，则以用不孤行，必故反之，有所凝聚，将成为物，乃得为乾元之资具。而乾之生化势能，遂有所仗以表现也。此所以有乾即有坤，虽坤本不异乾，而卒与乾及。又且赖有此反，以成和同之化。”^② 坤无实质，只是乾元之“反”，相反所以相成，所以才有宇宙生命的流行不已。

以上是熊先生对《乾》、《坤》二卦的基本认识，不难看出，熊先生对于《乾》、《坤》二卦的理解与其《新唯识论》的基本思想是完全一致的。或者也可以说，熊先生正是通过《乾》、《坤》二卦的诠释，彰显《新唯识论》中提出的哲学观念。这也就是熊先生“但据《周易》，既辞以究义”的易学研究模式。这种研究模式，大体属于经学一路。但由于熊先生首先是一位哲学家，研究《周易》是为了发明自己的哲学理念，所以，他又基本上属于传统经学派中发挥派的一路。换句话说，就是“六经注我”的一路。60年代，熊先生撰《乾坤衍》，虽然在某些观点方面有所改变，但对《周易》的基本理解和治

① 《十力语要》卷一，第9页。

② 《读经示要》卷一，第678页。

《易》的基本思路并没有发生根本变化。

四、薛学潜及其《易与物质波量子力学》

《周易》作为中国古代的一部哲学典籍,对中国文化,包括中国古代自然科学的形成和发展影响至巨。如《四库总目提要》所云:“易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外之炉火,皆可援易以为说……”但《周易》与近现代自然科学有没有联系,换句话说,作为中国古代自然科学之哲学基础的《周易》,它的基本理论与近现代自然科学有没有相通之处,是一个颇为有趣的问题。民国年间,一些通晓近现代自然科学的易学家在这方面进行了尝试性研究,提出了一些颇为新颖的看法。比较著名的如沈仲涛的《易卦与科学》、薛学潜的《易与物质波量子力学》、丁超五的《科学的易》、刘子华的《八卦宇宙论与现代天文》等。这些著作有一个共同的特点,就是企图打通《周易》与近现代自然科学的关系,以达到传统易学(特别是易学象数学)与近现代自然科学的会通,并进而证明传统易学的现代价值。本节以薛学潜的《易与物质波量子力学》为例,介绍一下这种易学研究的基本面貌。

《易与物质波量子力学》,出版于1937年,全书由28章组成,首篇为“要略”,概述此书的著作宗旨及所依据的哲学理论,第一章为“导言”,第二章为“易方阵”,第三章至第二十七章为由“易方阵”引出的诸种现代自然科学理论,最后一章为表述薛氏自己的哲学观点的“五度说”。

薛学潜概述此书的写作宗旨及内在逻辑说:“是书之作也,欲以晚近物理与易理互证。故以六十四卦布为方阵,而用狄拉克之方阵算法。易方阵有六十四卦,卦有一卦,其中顺倒同形者八,曰乾、坤、坎、离、中孚、小过、大过、颐。此八者命之曰一,而辨其左右上下之向,是为小成。于是依相对论并列四度方阵为一度,则一化

为四,是为中成。中成有四方阵,皆八行八列。可依狄拉克之算法引出其方程式,而其方阵为四行四列,则殊于易方阵。因此其所得方程式有四,而易方阵所得有八,此八者一三六八四式全符同于狄拉克,而二四五七之四式则不同。若左右方阵易其位,则二四五七四式亦复符同。狄拉克方程式者,电子方程式也,由此又引出希鲁丁格之方程式。希鲁丁格方程式者,物质波论之电子方程式也。易方阵更由四化为十六。此十六方阵中四者为阳电子,四者为阴电子,又四者为光波,而纵转可变为阳电子,横转可变为阴电子。又四者为光波,而横转可变为阳电子,纵转可变为阴电子。于是此十六方阵谓之大成。其中光波方阵均可引出麦克斯威尔电磁波方程式,阴阳电子之方阵均可引出狄拉克与希鲁丁格之方程式,算数虽同狄拉克,而彼限于四行四列式不能化为十六,因此阴阳电子无分而亦不能转变为光波方阵,由是十六方阵可证光波半折为量子,光波进行恒为波形,遇物阻程立变量子,是以干涉现象著于进行之际,而量子动能显于击冲之顷,两无滞碍。”^①

不难发现,在薛氏看来,现代自然科学的一切理论和发见,均可与易方阵相联通。而“易方阵者出于八卦”,“八卦布列纵横则得八行八列,纵谓之行,横谓之列,是谓易方阵”^②。薛氏根据易方阵中所含数理及其“交综线”反映出的卦与卦之间的关系,画图若干,证明了《易》与现代自然科学之间的联系。本人不懂自然科学,此处不能详述。不过,就理论的层面说,我认为薛氏的这种探讨,至少从三个方面反映了其易学观:

其一,易理合于科学。薛氏说:“光波与量子一为连续相,一为不连续相,二者转变,迄今尚难解释。物理有同时驭两马之说,希

①② 薛学潜:《易与物质波量子力学》,见蔡尚思主编《十家论易》,第1039、1048页,岳麓书社1993年。

望最后能合为一。易方阵以克观厥成,此其一。电子发明在 20 世纪初,阳电子至 1932 年始发见,今物理家尚不能详知其组织内蕴,即设想之图形亦无敢提出者。易方阵能提出之。此其二。所谓感应作用即出诸此,应于彼,非由空间、时间,实精神关系,而在哲学境域。由《易》说已证明其为五度作用,可以数理明之。今日科学虽相对论仅至四度,此其三。……”^① 可见,在薛氏看来,易理是合于现代自然科学之理的。

其二,易理不仅合于自然科学之理,而且更在其上,“总摄道器”。薛氏说:“宗国文明,导源自《易》,《易》之垂教,总摄道器。道器也者,近人谓之哲学与科学。”^② 薛氏强调他之沟通《易》与现代自然科学,“不独以试物理诸说之真切也,亦以明《易》说之于哲学为无上也。而哲学科学向无与为贯通者,今见其杜权矣。吾故以为非哲学之至精,无以通科学;亦非科学之至精,无以通哲学。二者皆真,道通为一。”^③

其三,五度说。在薛氏那里,《易》之能够“总摄道器”的主要根据,乃是“五度说”。薛氏所谓的“度”,就是今人常说的“维”,“五度”即“五维”。薛氏说:“爱因斯坦相对论者,由密奇尔生与摩来之光速实验而导出者也。明哥斯基创四度平视说与相对论相得益彰。今《易》说亦平视四度,以时间与空间三度同视,此《说卦传》形学诸说明言之矣。由其四度平视则自为相对论,故相对论之一切公式可得而导出也。而易说不止四度,盖有五度。……而五度者,超绝空间、时间,是以隐沦无方,变化无形,出于此应于彼,而不有空与时,谓之感应作用,谓之精神现象,于是由科学通于哲学,而哲学科学无复畛域之分矣。”^④ 薛氏认为,“宇宙本五度,人自见其三度耳”。若能证得五度,便“不在宇宙一切之中,而妄计有我;亦不

①②③④ 《易与物质波量子力学》,见《十家论易》第 1036、1044、1047、1040 页。

在宇宙一切之外，而妄置有我。”“然则穷理尽性以至于命，所以征五度者，《易》固尽之矣。”^① 因此，在《易与物质波量子力学》一书中，薛氏特辟一章，专门讨论“五度说”。其主旨系以佛教唯识之学会通《周易》之理。如曰：“前言八识详于佛典，岂谓易有八识之说乎？曰：诚然也。八卦即八识。‘大哉乾元，万物资始’，此固阿黎耶识。‘至哉坤元，万物资生’，即无明为缘生第一支也。……”^② 由此种会通，薛氏得出结论：“夫一度为线，二度为面，三度成体，四度无形，五度无象。若有六度则无无象，是无尽加，谓之无穷之过。……《系辞传》曰：‘知周乎万物，而道济天下，故不过。’夫《易》者，不可过也。”^③ 正是由于《周易》如此深奥，所以“纵数理物理已臻奇奥，而犹莫逸吾《易》。演变轨范，有未能明者，试之《易》，几皆得而明之”^④。

上述四位学者，不论是义理的“会通”，还是象数的“会通”，几乎都毫不例外地涉及到近代西方的思想文化。他们比附也好，比照也好，沟通也好，与古史辨派单纯以还原易学的本来面目相比，可以说都表现出了积极地使易学研究现代化的努力。因此其价值是不容忽视的。

①②③④ 《易与物质波量子力学》，见《十家论易》第 1044、1331、1340、1036 页。

下 编
(1950—1997 年)

第四章 五六十年代的易学讨论

1949年10月1日,中华人民共和国成立,掀开了中华民族历史的新纪元,易学研究也随之进入了新的时期。根据目前学术界的通常作法,我们将新中国成立以来的易学研究分为两小阶段:建国后至1977年为第一阶段,1978年至本世纪末为第二阶段。本章即对建国后第一阶段的易学研究做一概略的描述。

建国之初,由于马克思主义在整个意识形态领域的指导地位的迅速确立,许多知识分子为了适应新的时代要求,也都努力学习马克思主义、改造自己的世界观。从事中国哲学史研究的老学者,一边批判旧的封建正统派和资产阶级唯心主义的哲学史观,一边试图用马克思主义的立场、观点和方法重新研究和整理中国哲学发展史。到50年代中后期,还就中国哲学史研究中遇到的一些问题,展开了热烈的讨论。但这次讨论,焦点主要集中在对马克思主义哲学史观的探讨^①。到60年代初,随着中国哲学史研究的普遍展开,部分学者在用马克思主义的立场、观点和方法研究《周易》时,出现了观点上的分歧,于是,引起人们的重视,并迅速展开讨论。短短的两三年间,参加学者20余人,发表论文60余篇,形成了解放以来的第一次研究热潮。有学者将此次易学热分为二期:

^① 参见朱伯崑:《我们在中国哲学史研究中所遇到的一些问题》,载《中国哲学史问题讨论专辑》,科学出版社1957年。

“第一期从1960年下半年至1962年底止,主要讨论《周易》的形成年代,《周易》一书的性质,《周易》一书的哲学思想”;“1963年讨论进入了第二期,主要讨论研究《周易》的方法问题,批判将《周易》现代化的倾向。”^①这一概括基本可信。

第一节 《周易》经传的成书年代及其性质

一、《易经》的成书年代

关于《易经》的成书年代,约有四种观点:即殷末说、殷末周初说、西周中后期说和战国说等。

(一)殷末说

持殷末说者为高文策。高先生认为:“笃言之,明辨《易》的原旨,关节在乾坤二卦。乾象天,记殷末安阳地区的天象。坤象地,记殷人主要作物的成长。乾坤爻辞,乃是殷末月令。”^②他解释《坤》卦六爻说,三月中旬种麦,春寒未尽,冻土稍开。末旬霜消,为种黍季节,黍麦春播,视晚霜为准。故爻辞称:“(初六)履霜坚冰至”,这是三月的月令。黍得适宜温度,水分充足,则生长迅速。其分蘖旺盛,足以拟制杂草……故称:“(六二)直方大”,这是四月的月令。“(六三)含章”为黍麦孕育期,是五月的月令。“(六四)括囊”指黍之灌浆期,为六月的月令。其后,黍穗黄熟,爻辞取田野色象记事,“(六五)黄裳”,是七月的月令。黍有赤白黄黑数种,黄黑赤交映遍野,故称“其血玄黄”,是八月的月令。高先生又解释《乾》卦六爻说,殷人曾用北斗建时定纪,因此必定“注意‘天枢——天

① 廖名春等:《周易研究史》,第402、404页。

② 高文策:《试论易的成书年代与发源地域》,《光明日报》1961年6月2日4版(下同)。

玑’方位上之一等亮星‘角宿一’”。而“角宿一”即《史记》所谓“杓，携龙角”，其于九月初的凌晨现于东地平，中旬出地高达十度强，“龙”体潜伏地中，所以《乾》初九称“潜龙”。十月中凌晨，“龙”头引颈出地，“角宿一”高三十二度强，所以九二称“见龙在田”。十一月中凌晨，“角宿一”出地四十度强，“龙”体显露大半，呈腾跃水面形势，所以九四称“或跃在渊”。十二月下旬凌晨，“角宿一”高二十一度强，“箕宿三”初露东地平，“龙”现全形，横陈南天，所以九五称“飞龙在天”。一月中旬凌晨，“角宿一”降落至九度强，而“箕宿三”南中，高度有极大值十八度强，“龙”头垂颈，“龙”体转倾，所以上九称“亢龙有悔”。“箕宿一”于二月中凌晨抵西地平，月末沉入地下，不见“龙”头，所以用九称“见龙无首”。据此，高先生认为，《周易》中的九、六原非为了计数，九的字形取“龙”形，所以记天象的爻辞均称为九；六的字形本是隆然高起的象形，原来释为陆地，为“陆”的最初写法，所以记地象的爻辞均称为六。高先生又据《益》六三“告公用圭”一语，认定殷已用土圭测日至。总之，“《易》成书于殷末安阳地区，乃毋庸置疑之事实”^①。

对于高先生的这种说法，庄天山先生从四个方面提出了质疑：

首先，关于“龙”是星象的问题，庄先生认为，古人认识北斗，曾经把它分为二部分，一部分叫“魁”，另一部分叫“杓”。《史记》中的“杓”是指开阳、摇光二星，而不是“魁”中的天枢、天玑二星。高所指的天枢、天玑很可能是开阳、摇光之误。另外《史记·天官书》所载星象是战国和汉代的事实，没有什么证据说它是殷代的思想。而汉人所载“东官苍龙”七宿中，见于殷代甲骨文的仅有“火”，相当于心宿，其他各星都不见于甲骨文。殷人对于室女座 α 到箕宿三这些星象是否有“龙”的观念，也很有问题。“《左传》对于《周易》中

^① 高文策：《试论易的成书年代与发源地域》。

之所谓‘龙’，并不承认它是星象。《左传》既知有作为星象之‘龙’，而又否认《易》中之‘龙’为星象。可知春秋战国时代，所认为的‘龙星’不是从《周易》中而来。”“所以《易》中之龙是否是星象实在值得怀疑”^①。其次，关于“凌晨”问题，殷墟卜辞中有关于恒星的记载，但都没有说明观测的时刻。而据近代天文学知识推算，殷人乃是用初昏南中观测法，这与高所谓的“晨见东方”说不合。其三，关于“龙”出地平的月令问题，高把《易》中的“龙”作为星象，又在其前冠以八月、九月、十月等月份，根据并不充分。要由天象决定《易》的年代，只能依据《易》本身所载天象时刻，而不能借助于它书的记载，否则所推出的当不是《易》的年代。更不能颠倒本末，先假定《易》的成书年代和地点，然后配以天象位置。“高先生的月份正好与杜预、孔颖达推算庄公二十九年的天象月份完全相符。那么我们是否可以认为高先生的计算正好证明《易》之成书年代与庄公二十九年相近？”^②其四，关于殷已用土圭测日至的问题，庄氏认为，圭本身是一种玉，古时有许许多多的名称如镇圭、桓圭、信圭、土圭、谷圭等等，其中只有土圭一种是用来测太阳影子的，其他大多用在封土祭祀及其他礼仪上。殷代是否有这些器物还是一个需要证明的问题。仅据“公用告圭”一语是没有理由断定此圭就是土圭的。因此，庄先生认为，高从天文学史的角度考查《易》之成书年代，证据还很不够，而且相反的，按高先生的提法，反而可以得出《易》之成书是在春秋的结论^③。

（二）殷末周初说

持此说者有汤鹤逸、任继愈、沈颢民等。汤鹤逸从考察《系辞》材料入手，认为《周易》即或不是文王所作，也当出自殷末周人之

①②③ 庄天山：《对高文策先生试论易的成书年代与发源地域一文的几点意见》，《光明日报》1961年9月1日。

手。理由有三：一是就世界哲学发展的过程说，古代唯物主义一般都产生在奴隶社会，殷末周初正是奴隶社会最发达的时代。“《易经》是中国古代素朴的唯物主义，当然是产生自这种社会”。二是以天为自然现象的见解自周代始有，《易经》中的天正是指的“可以实际观察的自然现象”。三是卦爻辞中已明记周代之事，如“王用享于岐山”，“箕子之明夷”等，所以，《周易》的产生当在殷末周初^①。李景春也根据《系辞》的记载，论证《周易》的成书当在殷末周初。李先生说，《系辞》所谓“易之兴也，其于中古乎，作易者其有忧患乎”，就是关于《周易》产生时代的说明。而此说得到了《史记》的证实，司马迁提到文王演《周易》，文王正是殷末时人。这个时代，是经济、文化发展的时代，也是哲学产生的时代。《周易》哲学的产生恰好反映了这个时代的社会历史条件和社会发展程度^②。

任继愈认为，《周易》这部书，尽管时代拖得很长，但六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞，可能是一次完成的，并完成于殷周之际。理由是，从文献记载来看，《史记》中的《周本纪》、《日者列传》、《报任少卿书》以及《汉书·本传》、《法言·问神篇》、《法言·问明篇》、《论衡·对作篇》等都记有文王演《周易》的故事，说明在西汉以前，文王演《周易》已经是学术界公认的事实。再从《易经》的内容来看，其中有多处带有古代早期奴隶社会的生产生活特征，与今天少数民族的某些民俗比较相像。另外《易经》中还记载了古代原始战争、祭祀、婚姻、生产等内容，这些和甲骨卜辞所透露出来的生产状况、阶级状况有许多相似之处。而卦爻辞中引用的故事，如箕子之明夷、高宗伐鬼方、帝乙归妹、中行告公等等，也说明它是殷周之

① 汤鹤逸：《易经中的辩证法及唯物主义因素》，《人文科学杂志》1957年第1期。

② 李景春：《周易哲学的时代及其性质》，《文汇报》1961年2月28日（下同）。

际的产物^①。

沈颢民通过研究《周易》的编纂过程,认为《周易》的编定年代,当在殷末周初,其编定者是世守三《易》的卜官们。但他们编定《易经》,编排六十四卦的次序,始《乾》、《坤》,终《既济》、《未济》,这一套编排的方法,当与文王有关。沈先生说,司马迁谓文王“盖益之为六十四”,益即演,演含衍义,说明文王演《易》,不过是据原有卦爻,适应周代鼎革时代的思想体系,演成始《乾》、《坤》,终《既济》、《未济》的六十四卦排列的公式而已。因此《系辞传》只说“作《易》者”,又说“文王与纣之事”,没有说文王作《易》。文王仅依据原有的六十四卦,重为排列公式。卜官们又依据文王演衍的六十四卦公式,编排原有的卦爻辞,成为《易经》^②。

(三)战国说

持此说者为平心,主要服膺和补充郭沫若在 30 年代的观点。平心先生用六条理由论证《周易》的晚出:第一,战国以前的典籍没有提到《周易》,只有战国中晚期及秦汉间的典籍如《周礼》、《左传》、《国语》、《庄子》等才有《易》名《易》繇的记载。第二,《左传》、《国语》引《易》之文,与今本《周易》有很多不同,可见二书编定时,《周易》尚未定型,而《左传》、《国语》的成书时间并不很早。第三,《周易》中包含了很多春秋时期的历史故事,如“中行”的故事等。第四,全书文辞虽晦涩异常,但并不古奥,其中袭取了很多《诗经》的词藻,并都一一赋予了新的意义。第五,书中采用了大量的谰言叟语,这种文风只有在战国时期才发达起来(参见本章第二节)。第六,卦爻辞多用韵语,这种文体,也只有在战国时期才开始流行。因此“可以肯定,郭沫若先生认为《周易》作于战国时代的推断是很

① 任继愈:《易经和它的哲学思想》,《光明日报》1961年3月31日(下同)。

② 沈颢民:《〈周易〉管见》,《文汇报》1961年8月15日(下同)。

难动摇的”^①。

(四)西周中后期说

持此说者为李镜池先生,这是他40年代提出的观点,本书第二章中已经论及,此不赘述。

二、《易传》的成书年代

(一)孔子与《周易》的关系

讨论《易传》的成书,必然涉及孔子是否读过《周易》的问题。与三四十年的讨论相比,这一时期,肯定孔子读过《周易》的学者相对要多,但他们一般并不因此就认为孔子是《易传》的直接作者。李景春、任继愈、高亨、冯友兰、朱谦之、繁星等均持这种观点。

关于孔子与《周易》的关系,文献资料方面的证据主要有三:《史记·孔子世家》、《论语·述而》、《论语·子路》。与三四十一年代一样,讨论主要集中在《古论》与《鲁论》“易”、“亦”的异文方面。冯友兰认为,“易”、“亦”之别,只是读音的不同,并无其他的意义。陆德明在《经典释文》中,于《论语》“学易”下面加注:“如字,《鲁论》读‘易’为‘亦’,今从古”,只是说明“易”字的音有两种读法,并不是说在《鲁论语》本子上,“易”字是“亦”字。如果是那种情况,陆德明就应该说,《鲁论语》“易”作“亦”,不应加一“读”字^②。朱谦之也认为,“易”与“亦”,“系音读问题”。如《学而篇》“传不习乎”,郑注“鲁读传为专,今从古”;《公冶长篇》“崔子”,郑注:“鲁读崔为高,今从古”。在这里“传不习乎”不是“专不习乎”,“崔子”不是“高子”,这和读“易”为“亦”一样,均为读音问题,并不表明“易”作“亦”。且就《论语》原文而言,“亦可以无大过矣”中的“大过”乃易卦之名,学易

① 平心:《关于周易的性质、历史内容和制作时代》,《学术月刊》1963年第7期。

② 冯友兰:《中国哲学史史科学初稿》,第28页,上海人民出版社1963年。

而言可以无大过,分明与易有关,如果把“易”字改为“亦”字,则亦字也似为衍文^①。

高亨先生则就《论语》的版本讨论了异文问题。高先生说,据《汉书·艺文志》,《论语》“汉兴有齐、鲁之说”,而《齐论语》和《鲁论语》都是汉人的写本。《古论语》则“武帝末,鲁共王坏孔子宅,欲以广其宫,而得古文《尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》凡数十篇,皆古文字也。”可知《古论语》是孔门相传的、在秦火以前写定的古本。因而,较之《齐论语》和《鲁论语》,其可靠性更大,其作“易”字,应是《论语》的原样。《经典释文》说:“鲁读易为亦”,而不是说《鲁论》“易作亦”,这是说,《鲁论语》原本同样作“易”字,只是讲《论语》的人把易读为亦。这种汉代经师的读法是不足为凭、不可盲从的。而且,陆德明没有说“齐、鲁读易为亦”,而仅仅说“鲁读易为亦”,可见《齐论语》“易”不作“亦”,也不读为“亦”,与《古论》文字既同,解说也不异。既然如此,人们不相信《古论语》与《齐论语》,却偏偏相信《鲁论语》,就不是客观的态度了。况且,“孔子生活在春秋后期。以他那样博学多能,那样丰富的生活经历,见过《周易》、读过《周易》,差不多是可以肯定的。”除此之外,高先生还就其他典籍,讨论了孔子传《易》的情况。高先生说,从战国时期儒家学派的著作《礼记》、《荀子》里,可以看出孔子传易的明显线索。如《礼记》中保存着八条易说,据沈约讲,这些记载易说的篇章“皆取《子思子》”(《隋书·音乐志》引),虽然作为孔子之孙的子思是否曾经亲自受教于孔子,尚无法证实,但是他的《易》说,应该是传自孔子的。且就这八条易说来看,子思是引用《周易》卦爻辞来说明人事,均属于义理的范畴,不杂有象数的意味,与孔子的精神正相符合,其中恐不无孔子的遗教。其他如《荀子》中的易说也与《礼记》中的一样,是重视

^① 朱谦之:《中国人的智慧——易经》,《学术月刊》1962年第10期。

《周易》的应用价值的,是按照《周易》的本来义蕴去理解《周易》的,这都与《论语》、《史记》中记述的孔子对待《周易》的态度相一致,因此,“我们完全有理由相信,这一事实,与孔子用《周易》教导弟子有着密不可分的关系。”^①

其他如任继愈、李景春、繁星等,虽然没有提出更为特别的证据,但都承认孔子与《易》有关。不过,承认孔子与《易》有关,并不等于承认孔子就是《十翼》的作者。如高亨先生说:“十翼不会是孔子所作,这是可以肯定的。”李景春先生认为,《易传》大体上成于战国时代,完成于孔门弟子及其后继者之手,其基本思想是孔子的思想,可并不是全由孔子作的^②。

持孔子没有读过《周易》的学者为平心。针对冯友兰等人对“易”、“亦”的文字辨证,平心先生指出,冯友兰等人忽视了一个问题,即《经典释文》所云“如字,鲁读易为亦,今从古”,并非陆德明自己的注文,而是采用郑玄的《论语注》。因为《古论》和《鲁论》都早已亡佚,隋唐之际的陆德明并未见到。《论语音义》凡云“鲁读某为某”,都是出于郑玄之异文。郑玄注经虽然兼采今古文,他实质是倾向古文经学,所注《论语》完全是以古文改《鲁论》。其依《古论》改《鲁论》之易为亦,不只是为古文经学张目,更大的目的是要抬高《易经》的历史地位。平心举“崔”与“高”、“瓜”与“必”、“天”与“夫”的例子,认为《释文》凡言“鲁读某为某,今从古”,都不只是音读不同,而且是文字有别。郑玄“主张《古论》之文应为‘正宗’,易当读如字,不能‘破字’读为亦,这就是郑注‘如字’的确解”^③。

(二)《易传》诸篇的制作年代

① 高亨:《孔子与周易》,《文史哲》1962年第6期(下同)。

② 李景春:《周易哲学的时代及其性质》。

③ 平心:《关于周易的性质、历史内容和制作时代》。

关于《易传》诸篇的制作年代,学者们的意见分歧较大。沈颢民先生认为,《易传》十篇,最早的是周代的作品,大半是战国时期的作品,还有一部分是秦汉时期的作品。《说卦传》,除了前面四段系秦汉之际的学者窜入外,下面说象的文字,与《左传》、《国语》以象断辞的方法大致相同,而与战国以来儒家依附五行之说的做法绝异,当是周代卜官遗留下来决断吉凶现象的底本。《彖传》、《象传》、《文言传》、《系辞传》则属于战国时期儒家的作品,虽然间有汉儒的窜入,但主要是出于孔门后学。《序卦传》较晚出,疑是秦汉之际的作品,作者是根据文王六十四卦排列的次序,阐明易理,其中有汉儒三纲之说,肯定是汉人窜入的。《杂卦传》最晚出,疑是汉代的作品。“总之,《易传》哲学的时代,时代相隔久远,从周代至汉儒的作品均有,而一篇之中,又层层增加”^①。

与沈颢民不同,高亨先生通过比较《彖传》与《象传》的差别,认为《彖传》是注解六十四卦的,当为《易传》中最早的一种。高先生说,《彖传》所讲,是六十四卦的卦象、卦名、卦辞。而每卦的《象传》(通称大象),则仅仅讲卦象以及“先王”、“后”、“上”、“大人”、“君子”的动作如何取法于卦象;每爻的《象传》(通称小象),则只说及爻象、爻数,爻辞,二者均不解说卦名和卦辞。这说明已有《彖传》说解卦名和卦辞于前,所以《象传》的作者才不去重复。如无《彖传》在先,《象传》作者只讲爻辞而不讲卦名、卦辞,抓住枝叶,抛弃本干,是决不会有的事。这是《彖传》在前、《象传》在后的有力证据。但《彖传》和《象传》是否出自一人之手则“很难论定”。至于《象传》的著作时代,可能作于春秋末期。通过《文言》与《彖传》的比较,高先生认定《文言》作于《彖传》之后。《乾·彖》云:“大哉乾元,万物资始,乃统天;云行雨施,品物流行;大明终始,六位时成,

① 沈颢民:《〈周易〉管见》。

时乘六龙以御天；乾道变化，各正性命。保合太和乃利贞，首出庶物，万国咸宁。”而《乾·文言》说：“乾元者，时而亨者也，利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉，大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。云行雨施，天下平也。”这似乎是在解释《彖传》。果真如此，则《文言》当作于《彖传》之后。高先生对比了《文言》与《左传》关于“元亨利贞”的解释，认为《文言》作“嘉会”不如《左传》作“嘉德”为好。这似乎表明《文言》的作者抄袭了《左传》。因此，《文言》当作于《左传》之后。《系辞》是《周易》的通论，篇中有 24 个“子曰”，说明不是孔子的作品，且不出于一人之手，也非产生于同一个时期。然而引了这么多孔子的话，又非常强调仁、义和礼，说明是儒家之徒的作品。《说卦》讲卦象与卦德，据《晋书·束皙传》“汲冢竹书有《卦下易经》，似《说卦》而异”，说明《说卦》一类的解《易》之书，战国时期已有。其中肯定仁义是人道的基础，显然是儒家的观点。因此，可能出自战国时代的儒家。《序卦》讲六十四卦的次序，其所谓有男女，然后有夫妇等，反映了儒家的世界观，也是战国时代儒家的易说。《杂卦》杂论六十四卦的卦德，所述多与《彖传》、《象传》相应，仍属儒家的思想体系，因而也出自战国时代的儒家之手^①。

李镜池有关《易传》诸篇制作年代的观点，基本上延续了他在 1949 年以前的看法，但也稍有改正。李先生认为，《周易》原为卜筮之书，所以未遭秦火，而传者不绝。这一事实，说明儒家原本没有像对待《诗》、《书》那样，重视《周易》。人们也不当它是儒家的书。既然不重视，当然也不会有人为它作传。但因为秦焚《诗》、《书》，儒家的作品被毁，所以就利用《周易》的合法地位，开展研究，并为之作传，这是《易传》产生的历史背景。它不是孔子所作，但无

① 高亨：《孔子与周易》。

疑是出于儒家之手。李先生研究了《彖传》的思想,认为在《易传》中,《彖传》是最有代表性的作品,它综合了由阴阳家的阴阳说发展而来的刚柔说、道家的宇宙观和儒家的政治思想、行为修养思想,并以此来说解《周易》,奠定了后来说《易》的基础。如《彖传》对《乾》卦的解释就很可能是受《老子》的影响。《彖传》中的“乾道”同于“乾元”,而“元”之义为大。“道”和“大”在老子那里是指“先天地生”的“无”,《彖传》可能取《老子》的“道”、“大”之意,改“大”为“元”。“乾道”即天道,也就是“天法道”的“道”。“道”“先天地生”,所以说“统天”。“万物资始”、“万物资生”,同于“可以为天下母”。“德合无疆”近于“独立而不改,周行而不殆”。“保合太和”的“太和”则是《老子》所谓“万物负阴而抱阳,冲气以为和”,也即《老子》所谓的“归根”、“复命”、“抱一”、“守母”、“知和”。《老子》强调“人法地,地法天,天法道,道法自然”,《彖传》则根据天道来说明人事。“把这些思想与《彖传》对汤武革命的赞扬联系起来考虑,则它很可能是在秦焚书坑儒《诗》、《书》被禁之后,他们利用《周易》作为他们发表政见的园地”,所以,“除了坚持儒家的政治主张以外,又借天道说作掩护,并且还起一定宣传鼓吹的作用。这就是《彖传》以天道观和人道观结合的缘故”^①。此外,《彖传》又以刚柔的交、感、相应、当位、正中、得位等来解释卦辞,这种思想是秦统一天下后君主专制、中央集权的政治体制和社会伦理在意识上的反映,是为地主阶级服务的,是借用神圣的服装,扮演维护封建制度的新戏,说明《彖传》是写在秦朝焚书坑儒之后的。《象传》分为《大象》和《小象》两种,《大象》专谈政治修养,也就是《彖传》中的人道观。《小象》则发挥《彖传》的刚柔说。“《大象》是在焚书坑儒之后,儒生研究《周易》,写了一些作为读书心得体会的笔记,发挥他们的政治伦理思

^① 李镜池:《易传思想的历史发展》,《周易探源》,第342页。

想。他们仍坚持儒家的学说,以与秦皇对抗。《大象》是读《易》心得体会最有代表性的一种。《小象》可能作于汉初,是在叔孙通和鲁诸生及他的弟子共定朝仪之后,为维护封建统治而作。作者或者是鲁诸生。《象传》的编成也出于他们之手。《小象》作者把儒生的读《易》心得编集起来放在前,加上卦象,因而成为一部《象传》。”^①《大象》大多数取自《论语》,惟其中“君子以同而异”,则采自孟子论孔子的话(《孟子·公孙丑上》)。又“君子以厚德载物”,和《彖传》所说相同,但都采自《中庸》,或者《中庸》和《彖》、《大象》二传都是秦汉间儒生所作。坑儒时孟子的徒党受祸最惨,所以二传的作者当是孟子一派的儒生,借《易》以发挥哲学,反对始皇的统治。《小象》解释爻辞,主要是继承《彖传》的刚柔说和爻位说,这种爻位说,目的无非要维护君臣伦理、家族伦理。因此它大概是与叔孙通共定朝仪的鲁诸生在作了官之后,又写了这篇《易传》以献媚惠帝。但他们原来是习礼的,对于《易》没有什么研究,故所说很肤浅。《系辞》和《文言》是经师为《易》作宣传的口传语录的辑集。《易传》末三篇,是西汉后期宣、元间经师所作,托言河内女子发老屋得到的,实则是一些《易》说的总结^②。

高、李、沈等诸家所说,有一个共同点是,就是都承认《易传》是儒家的作品。不同点在于各家对《易传》诸篇的成书年代的考定和理解有所差别。

三、《周易》经传的性质

(一)《易经》的性质

在这一时期关于《周易》经传性质的讨论中,学者们普遍认为《周易》是卜筮之书,普遍承认其中含有哲学思想。分歧在于:一种

^{①②} 李镜池:《易传思想的历史发展》,《周易探源》,第344、368页。

观点认为,《周易》首先是卜筮之书,但其中也包含一定的哲学思想;一种观点认为,《周易》不仅是卜筮之书,更是哲学著作,或者更主要的是哲学著作;还有一种观点认为,《周易》是一部史书。

1.《周易》是一部卜筮之书,但其中含有一定的哲学思想

方蠡先生认为,《周易》是我国古代的一种占筮迷信之书,它在宗教幻想的形式中,包含着科学思维的萌芽。《周易》的卦爻辞就是古代的筮辞,占筮是一种宗教迷信,但是筮问的内容却是现实生活中的事情,诸如享祭、征伐、畜牧、渔猎、行旅、婚媾、饮食之类。因此,在《周易》卦爻辞的神秘的浓云后面,透露着古代社会的真实,同时也包含着古代人民对自然事物和社会现象初步认识的成果。正是在这个意义上,今天的人们仍认为它是一部有价值的历史文献,也是研究中国古代哲学史有价值的思想史料^①。冯友兰认为,《易经》本是占筮之书,但随着其影响扩大,它的性质有了变化,到后来经许多人引申和发挥,遂变成一部包含许多方面意义的经典^②。其他如沈颺民、高亨、刘泽华、黄卓明等也基本持同样的观点。如沈先生说,《易经》本来是专为占筮用的,但其中寓有原始宇宙变化的哲学思想。高亨也指出,《周易》写作的目的在于适应占筮的要求,预测人事的吉凶。刘泽华强调,《易经》并没有什么深奥的哲理,与卜一样,是一种迷信工具。黄卓明则明确表示,《周易》是一部以筮书形式出现的中国古代哲学著作,探讨《周易》不能离开筮书这一点,因为这是《周易》一书的实际。

2.《周易》不仅是卜筮之书,更是哲学著作,或者主要是哲学著作

李景春认为,孔子晚而喜易,不是喜欢算命,而是喜欢它的学术,喜欢它本身的哲学思想。孔子所谓“五十以学易,可以无大过”

① 方蠡:《坚持哲学史中的严格的历史性》,《哲学研究》1963年第3期。

② 冯友兰:《易经的哲学思想》,《文汇报》1961年3月7日。

中的“无大过”属于认识的范围,属于行动的范围,而不属于占课算命的范围。孔子之所以认识到学《易》可以“无大过”,说明孔子观察到了《周易》经文所含有的哲学思想,并且分析到了这些哲学思想有一定的促进实践的作用。“这种对于认识推动实践的作用,人的思想在一定条件下能够转化为物质力量的初步的朴素的不完备的提法,是有它的道理的,是具有一定意义的正确性的”。因此,《周易》“并不是专为占筮用的”。李先生又参照《易传》的解释进而指出:引申是对原来事物的引申,发挥是对原来事物的发挥。如果《周易》经文不含有哲学思想,那就不能从《周易》经文中引申和发挥出哲学思想。所以能从《周易》经文中引申和发挥出哲学思想,那是因为《周易》本身含有哲学思想。《易传》正是对《周易》所含哲学思想的引申和发挥,这证明《周易》经文含有哲学意义,这可以判断《周易》经文并不是专为占筮用的^①。与李景春的看法相似,繁星认为,不要把《周易》中的占卦看作一种单纯的迷信,其实它也是古代人观察世界变化规律和总结斗争经验的一个方法,是殷周以来一部讲世界变化规律的书,不仅反映了当时人的世界观,而且反映了当时的社会历史和阶级矛盾^②。

刘惠孙从《周易》的形成及结构方面讨论了这一问题。刘先生认为,《周易》既是卜筮书,又不是卜筮书。从来源上说,《周易》是彻头彻尾的卜筮书,但不能因此就把《周易》中的占卦看作一种单纯的迷信,因为《易》发展到《周易》阶段,已经不是简单的或单纯的卜筮之书。虽然卜筮也还是它的作用的一部分,但仅是一部分,并且不是主要的部分,更主要的是“以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象”。刘先生通过对《周易》卦序排列方式的研究,认为

① 李景春:《周易哲学的时代及其性质》。

② 繁星:《孔子和周易作者是怎样观察变革》,《人民日报》1961年3月9日。

今本《周易》有两种排列方式：其一是宋朱熹《周易本义》中的《伏羲六十四卦次序》(刘称为“自然排列法”),这个次序根据邵雍的“二分说”,利用事物的奇偶、反正等自然变化代替龟卜兆纹的变化,性质上与龟卜无异,与后世卜筮用的“课本子”的编纂方法也没有什么区别,可以谓之为“标准的兆的发展”。这种排列,“说是《易》,亦即爻变、卦变的一种形式则可,与《周易》则并不相干”。其二,是《周易》本身的排列方法,亦即《序卦传》的排列法。这个排列,“其相互间的关系,除去前后相续两卦颠倒对应而成,和《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》六卦中均有坎外,并找不出相互之间的符号自然变化的关系”。这说明此种卦序并非根据符号的自然变化所构成,不是标准的兆的发展。既然不是解释标准之兆的繇辞汇编,那么,《周易》“基本上已非卜筮之书,虽然还可以用以卜筮”。具体地说,《周易》的卦序都不是符号的自然变化,而是某些人们自己对自然界(包括宇宙和人身两方)和对社会上人与人之间关系的错综复杂地变化的成套的看法,不过使用卦爻这一套简单而可变的符号来记录之、表示之而已。“我们决不可因为《周易》曾是卜筮之书而另存一种看法。老实说,《周易》之为卜筮之书,仅是它从先天带来的一层保护色,其实久已不复是卜筮之专书,卜筮仅《周易》的余事。我们今天研究《周易》,首先就要把这层保护色剥去,才能看到《周易》的本质”。^①

3.《周易》是一部史书

平心认为,《周易》基本上是用诸谥文体和卜筮外形写成的一部特殊史书。其中反映了夏、商、周三代的民族(广义的)矛盾,特别是商周与狄(易)族的矛盾,也反映了以晋国为中心的周代各国

^① 刘惠孙:《易的思想内容的发展及易经和易传的关系》,《福建师范学院学报》1962年第1期。

的复杂史事。平心说,《周易》一书在文体上使用谐谑的内证甚多,最明显的是:其一,卦爻辞结构奇特,往往将看似绝不相干的两字或三四字连缀成一辞,它们都不能以通常文理来衡量。如“咸临”、“甘临”、“知临”等,在任何古籍中都找不到类似的词汇,也找不到训诂的根据,若不从谐谑角度来分析,是绝对无法解通的。其二,有些卦爻辞造句非常诙谐,使人读了不知所云,它们显然是出于《易》作者隐射史事,有意拼缀成谐音双关语。其三,有些卦爻辞中的成语采自《诗经》,但不是直接引用,而是改变了语句结构,赋予了新义。其四,书中惯用人体器官名入辞,也给人一种诙谐之感。其五,书中引用历史故事,间或出以明文,但也夹用谐音双关语。其六,同一卦辞中的用字意义参差不一,往往词同而旨异。最后,在各卦中惯用同声异文之字,一经对照合读,可知同出一源。《周易》不仅用谐谑文体寓意,而且用卜筮形式化装。平心说,照他的分析,《周易》既不是一部儒学系统的书,也不是纯粹的卜筮之书,它实质上是一部属于史事系统的私人著作。《易》作者把许多古代的历史传说保留在卦爻辞中,但一般不是采用春秋的明文式,而是采用隐蔽的形式。除使用谐谑文体外,还利用卦象与占卜术语,这是二千多年来中国学术史上的一个大秘密。《易》本来就是占卜书,但《周易》上下经,其性质并不纯属占卜,可以说卦象与繇辞只是它的外形,而不是它的实质,在卜史星历系统中,它实偏重于史。《周易》繇辞惯用谐谑,辞义非常晦涩诙谐,实不宜用于占卜,汉人占卜,不用《周易》,而用另外的《易》书,正透露了个中消息。经学家不挑选别的《易》书,独看中了《周易》上下经,纷纷给它作传,替它宣扬,就因为它的卦爻辞无法读通,各家可以随意附会。此外,平心还列举了《周易》属于史事系统的私家著作的内证。如书中的易字与从易之字如惕、锡等皆与占卜无关,而是狄(翟)的借字,古易狄二字相通。“《周易》一名盖义取双关,既指占卜,又指周人与

狄人。卦爻辞正蕴藏了许多关于周狄民族矛盾的史事”^①。

刘先枚也很强调《周易》的史书性质。刘先生说,《周易》虽为卜筮之书,但其主要部分系商周之际周太史纂集起来的,所以它的卦爻辞有意识地吸收了商周之际政治斗争史实,用以增进人们的敌忾和仇雠,同时总结了远古阴阳相感、矛盾变化的道理,而赋予以新的斗争内容,用作批判殷商天道观的理论武器,为其现实政治斗争服务^②。

(二)《易传》的性质

关于《易传》一书的性质,人们的看法比较一致,都承认它是最早的解释《易经》的著作,都承认其中包含着十分丰富的哲学思想。分歧在于如何理解《易经》与《易传》的关系。这个问题与研究《周易》的方法有关,所以放在本章第三节介绍。

《周易》经传的成书年代、作者、性质等问题,是20世纪之初打破传统经学观念之后出现的新问题,也是20世纪的易学话题。在二三十年代,不少学者曾对这些问题进行了颇为系统的研究,也得出了—些较为可信的结论。60年代的有关讨论,可以看作是二三十年代同类问题讨论的继续。讨论者所依据的史料基本上没有什么变化,结论也大体相同。但由于在这次讨论前,学者们都普遍接受了马克思主义思想观念及方法的洗礼,所以,又明显地表现出了不同于二三十年代的特征。

第二节 《周易》经传的哲学思想

在这一时期的易学讨论中,关于《周易》经传哲学思想的讨论,

① 平心:《关于周易的性质历史内容和制作时代》。

② 刘先枚:《在商周政治斗争中产生的周易》,《江汉学报》1962年第5期。

也是热点之一。讨论的焦点主要集中在二书的哲学思想是唯心主义的还是唯物主义的,是辩证法的还是形而上学的等问题上。

一、《易经》的哲学思想

(一)《易经》中的朴素唯物主义和辩证法

冯友兰根据对《说卦》的理解,认为《说卦》以乾为天、为父;坤为地、为母,由天地父母生出震、巽、坎、离、艮、兑六子,并用它们分别代表在殷周之际的人看来是最为重要的六种自然现象。“照这样的解释,包括天地在内的自然界,成为一个血肉相连的大家庭。这种神话式的对于自然的理解,就是唯物主义世界观的胚胎”。六十四卦把相反的卦排列在一起,卦爻的排列也很特别,说明《易经》里可能初步地有“物极必反”的辩证法思想。另外,《易经》中的某些爻辞也包含了辩证法思想,如“无平不陂,无往不复,难贞无咎”(《泰》九三)等。所以,“这种神话式的理解中也有辩证法的因素”^①。

与冯先生一样,沈颢民也认为《易经》中存在着“原始的朴素的唯物主义思想”,这种“原始的朴素的唯物主义思想”最初产生于古代奴隶社会,在殷周之际,卜官把《易经》编定后,更发扬光大了。沈先生考察了《易经》唯物主义思想的形成,认为殷末周初占筮流行,卜官通过对宇宙万物的观察,形成了种种的象,再观察象的变化,并据此下断语,写成繇辞,如《左传》所说:“物生而后有象。”(僖公十五年)没有“物”,就没有“象”。这种尚象重物推论宇宙变化和依象定辞的思想,就是朴素的唯物主义思想。沈先生说,尚象的主要核心是尚变通,尚象和变易联系起来就是物质和运动不可分离。这些思想具体表现为八卦、六十四卦、三百八十四爻的对立矛盾,

^① 冯友兰:《易经的哲学思想》。

变化统一,永无穷滞。而六十四卦两两相对,从爻变到卦变,前后相承,意味着由量变到质变的过程。而且,《易经》以《未济》终,表示物质的变化是发展的、无穷止的。这些都是《易经》中的辩证法因素。但是《易经》肇始于卜筮,卜筮是敬天畏神的工具。卦爻辞中虽然没有“神”字,但它崇“帝”,享“祖先”,强调“自天佑之,吉无不利”,对非物质的神秘力量加以肯定,说明其中又存在着客观唯心主义的东西^①。

任继愈先生则从三个方面对《易经》辩证法思想的基本内容进行了概括:其一,观物取象的观念。任先生说,《易经》从生活中经常接触的自然事物中,选取了八种东西,作为世界上其他的更多的东西的根源。八种之中,天地又是总根源,而天地和万物的总根源则是阴阳,这些观念是对事物变化、发展经过长期精密的概括得出的一条原则。其二,万物交感的观念。万物在阴阳两种势力的推动、矛盾中产生变化,变化的过程是交感。如《易经》对吉凶的判断,就是根据爻与爻之间是否相交而发生感应作出的。《易经》用占卜的方式猜测未知的命运固属荒谬,但它善于观察万物的动静变化,说明它接触了事物变化、发展的基本原理。因此可以说是“包含着辩证法的真理”的。其三,发展变化的观念。任先生说,发展变化的观念是贯穿在《易经》中的一个基本内容。《易经》的作者用一卦六爻的变化,表现世界万物变化的规律性和阶段性,说明《易经》作者看到了一切事物有进就有退,有得就有失,有顺就有逆,事物发展到一定的阶段,就会过渡到它的对立面,这无疑“是天才的辩证法思想”。但任先生同时也指出,《易经》这种自发的辩证法思想,也和古代一切自发的辩证法一样,有它的基本弱点,就是“不能把辩证法和唯物主义观点密切结合起来。因而也就不能用

^① 沈颢民:《〈周易〉管见》。

它来真正指导人们的生活实践”^①。

高亨先生也很注意挖掘《周易》中的辩证法思想。高先生首先分析了卦象与卦爻辞的不同,认为就卦象说,八卦反映了四种矛盾对立的形态,六十四卦则反映了三十二种矛盾对立的形态。由于每一个经卦或别卦,改动其中的一爻或几爻,就会变为另一卦,因此,“矛盾”对立与“动则变化”是六十四卦的两个最基本的特征,“这是朴素的含有唯物因素的辩证观点”^②。但是,由于画卦者的目的是为了占筮吉凶,所以,它的世界观不免杂有巫术的色彩和神秘的意味,所以其辩证观点大体属于唯心主义的范畴。就卦爻辞说,它是用文辞表达作者的世界观,简单地揭示了客观事物的矛盾转化的发展规律。但“总起来说,《周易》卦爻辞的哲学思想是片段的,不完备的,还未构成整个的思想体系。而且它的语言简短,只有论点,并无理论。因此说,这部古籍具有一些哲学书的性质,没有达到哲学书的规格。……其中贯注着自发性的、朴素的、简单的、甚至幼稚的辩证法因素。……也应该指出,卦爻辞中有一些主观片面的、形而上学的观点,体现出作者思想认识的局限,不过这种成分所占的比重并不大”^③。

在这一时期关于《周易》经传哲学的讨论中,李景春的观点比较特殊。李先生认为,在中国古代,辩证法的宇宙观约产生于纪元前12世纪,这就是《周易》哲学。“它以阴阳为符号,说明矛盾、说明对立面、说明肯定和否定,并以阴阳的推移说明矛盾的斗争和矛盾的转化。当然这种说明是不完备的,但毕竟是带着自发的朴素的性质的辩证法出现了,它的出现较希腊最早的哲学学说,纪元前

① 任继愈:《〈易经〉和它的哲学思想》。

② 高亨:《试谈〈周易〉的哲学思想》(之一),《文汇报》1961年5月19日。

③ 《试谈〈周易〉的哲学思想》(之二),《文汇报》1961年10月31日。

六世纪的泰利士的哲学学说早六百年”。李先生说,阴阳是肯定和否定的符号,八种元素是事物构成的根本,是宇宙构成的根本,八种元素都是物质,它含有初步的唯物主义性质。《周易》哲学将元素规定为八种,虽极不完备,但它能从质的差别性着想,应当是一个长处。并且八种之中有火、有水,还有雷,雷是闪电的声音,这分明是揣测到阴电子和阳电子的作用,“是一个天才的猜测,是具有智慧的闪光的”。李先生根据《周易》的卦序排列,具体讨论了《易经》中的“自发的朴素的性质的辩证法”。李先生认为,这种性质的辩证法体现在《周易》各卦排列的次序中,《周易》六十四卦的排列次序,体现阴阳的变化,即体现矛盾动态的变化。其次序或先后相承,这是相因,是量变;或先后反对,这是相反,是质变。如《泰》是通顺,《否》是闭塞,《同人》是共同努力而得到新的通顺。《否》与《同人》是相反的,而《否》后继以《同人》,“所指的是一种质变,是一种矛盾的转化,而且是一种继续产生的矛盾的转化”。它表明,“事物发展到一定程度,就变到它的反面去,这是一种否定,在事物继续产生的情形下,质变就继续产生,否定也会继续产生,在一个肯定否定之后,接连着另一个肯定否定,这样实现着新的否定,这样实现着新的革命”。与上经一样,下经同样体现着对立,并体现着由对立的变化所发生的质变。如由《恒》到《遁》是由久到退,由《晋》到《明夷》是由进到伤。由久到通,由进到伤,在阴阳的推移中表现着矛盾的变化。“但它不是根本矛盾的变化,而是根本矛盾生长过程中的同一发展阶段上的部分性质的变化,我们知道,在同一革命发展阶段,是可以发生这种变化的”。总之:

易,就是变易。阳之极则变阴,阴之极则变阳,阴阳互变,肯定与否定在一定条件下相互转化,在《周易》经文中是含有矛盾转化的因素的。当然这种因素是原始的,是不完备的,可

是这部书的作者毕竟试图作规律性的探讨,而且这种探讨是获得一些初步的成效的。《周易》的作者文王将这种规律性的朴素认识运用到待人接物中,运用到教育中,运用到政治中,这种哲学意义的体现,见于《周易》的作者文王所确定的六十四卦排列次序。

《周易》哲学在古代哲学之中所以具有一定高度的哲学水准,是由于它具有辩证法的宇宙观,这种宇宙观虽然是不完备的,但毕竟含有宝贵的光芒。《周易》经文六十四卦的最后一卦是《未济》卦,它说明事物是无穷尽的,说明宇宙的无限性。它用辩证法的锐利的锋芒,割开任何的僵死的体系,这样勇敢地坚决地保护自己自发的朴素的辩证法的宇宙观,尊重自己的自发的朴素的辩证法的宇宙观,是可贵的,也是《周易》哲学的特点和优点。

文王所领导的战争是当时的人民解放战争,而这个战争所以能够发动,是由于《周易》哲学的作者文王所准备、所培育的。

当然,李先生并不否认,《周易》哲学也含有唯心主义杂质和形而上学的内容,有其进步的一面,也有阶级时代局限性的一面。但总起来说,李先生更强调其中的“宝贵的光芒”^①。

(二)《易经》中的唯心主义

与上述观点不同,有些学者虽然不否认《易经》中包含一定的辩证法因素,但认为就其体系而言,是唯心主义的。王明先生说,《易经》的内容多与上古渔猎、畜牧、农耕等经济生活、部族战争、古婚姻制度有关。对于这些具体的生活问题,古人企图用占筮的迷

^① 以上引文均见李景春《〈周易〉哲学的时代及其性质》。

信方法,乞灵于天帝鬼神,预知吉凶祸福。所以,从这些卦爻辞里,不容易看出整个的思想体系来,如果有的话,那也是“反映了当时人们相信机械命定论”。王先生反对冯友兰等人所谓的《易经》中包含有唯物主义的观点,尤其对冯先生把乾坤生六子说看成是唯物主义世界观的胚胎的观点提出怀疑。王先生认为,《说卦》属于《易传》的范围,它的解说不能看作是《易经》的本义。再者,单凭天地父母生出六子女的说法,也不能遽然得出唯物主义世界观的结论。如果把天地看作有人格神的话,它们能生子女,倒是像《圣经》里的上帝创造人类说。而“值得注意的是,《易经》在天道观上完全受宗教唯心思想的支配,相信有上帝鬼神祸福于人,有有意志的‘天’主宰着人间”。王先生从《易经》卦爻辞构成的时代,进一步论证了自己的看法。王先生认为,《易经》纂集于周初,原始的卦爻辞写成的年代则更早。殷周之际,正当有意志的人格神“天”的信念到处流行的时期。在这种环境里,相信有神,相信天的主宰,一点也不奇怪。《易经》本是筮书,显然迷信意志之“天”。在这种信仰万事决之于“天”的宗教天道观支配下,说它具有唯物主义世界观,是不大可能的。王先生认为,从宗教迷信的天道观下逐渐解放出来而有唯物主义自然观的易学是战国晚年形成的《易传》,不是西周初年的《易经》。当然,王先生并不否认八卦和六十四卦之中存在着原始朴素的辩证法思想因素。但是它具有朴素辩证法因素是一回事,在体系上不能属于唯物主义又是一回事。二者不能混为一谈。就八卦而言,这八种自然现象,归根到底由什么东西决定,还是一个问题。王先生说:“我们承认《易经》中的文字,在说明某些具体事物的变化上,它是根据自然界的现象的。这就是我们所以必须挖掘它的合理的内核朴素辩证思想因素之故。但是它对整个宇宙万物的总看法,在谁最后决定的问题上,它则归之于天帝鬼神,也就如归之于天数命运决定一样。一句话,殷周奴隶主贵族们

还没有脱离从宗教唯心论的观点上去认识自然现象的。所以我们说《易经》受宗教的天道观的支配,在体系上应当属于宗教唯心论的东西。”^①

与王明先生一样,刘泽华也反对《易经》中具有原始唯物主义思想的说法。刘先生的理由是:第一,《易经》中毫无证据可以证明八卦代表的八种元素是万物的本源。筮本是迷信的工具,犹如龟卜,本不必有什么根据,卦象也不一定就是观物取象所得,纯是神秘意识的造作。第二,全部的卦象均是由——两种符号重叠而成,很难说是物的形象,更谈不上是什么古文字。如果说代表阴阳二气,又找不到任何证据,阴阳对立的观点是春秋时期才出现的,不好把它附会于周初,甚至更早的东西上。第三,八卦名称是后起的,在早期的文献中只称“筮”。“八卦”这一概念所表现的思想,属于《易传》的思想范畴,用《传》解《经》不符合实际。第四,如果在周初就有了八种物质为万物元素说,那么在春秋时期出现的五行说就毫无意义了,因为后者不如前者有更多的质的差别性和更加完整的哲学体系。刘先生特别强调,研究《易经》,应当把“《易》本卜筮之书”作为出发点和基本的根据。如果注意到了这一点,就可以肯定它是一种迷信工具,并同时可以判定在占筮中表现出来的认识世界的方法,不是从客观实际出发,而是从神的启示出发的。因此,《易经》不是什么朴素的唯物主义,而是宗教迷信性的唯心主义。在肯定了《易经》思想的唯心主义性质后,刘先生讨论了其中的辩证法思想。刘先生认为,《易经》在当时所表现的思想虽然是神秘的,但其中却有相当丰富的辩证法思想因素。但这些辩证法思想不是自觉地对客观世界进行认识的结果,而是客观辩证法的事实闯进了这种迷信的《易》宫。筮的作用是帮助人断吉凶,但吉

^① 王明:《〈易经〉和〈易传〉的思想体系问题》,《光明日报》1961年6月23日。

凶是变化的,因而在《易》中就以吉凶为中心,相当广泛地反映了社会对立现象及其变化。这些是淹没在糟粕中的精华,是应加以阐发的。刘先生不同意有人所谓的“六十四卦体现了矛盾动态变化,体现了质量互变规律”的观点,认为这是难以置信的。就卦象而论,看不出排列着的象之间到底有什么矛盾关系。就卦爻辞的内容而论,更找不出其间有什么丝毫的关联。《易传》中的《序卦》对卦与卦的联系有所说明,但它成书很晚,用它证明《易经》,实在有些冒险。“总之不宜在卦象和卦名上多作文章,谈得多了就会成为自我作古,我们的重点应放在卦辞与爻辞上,这些比较实际些。卦辞与爻辞是断烂筮辞的汇总,各辞之间一般都没有什么联系,因此也不会有比较系统的辩证法思想。尽管如此,这并不妨碍在一些卦爻辞中包含了某些辩证法思想的因素。”那么,这些因素是什么呢?刘先生认为,在一些卦爻辞中相当精彩地表述了事物的矛盾对立现象,如大人与小人、利和不利、吉与凶、为寇与御寇等,这许许多多的矛盾,是在具体叙述同一事件中表现出来的,因此这种对立的统一是具体的、生动的、有内在联系的。但这并不是说《易经》已经认识到了矛盾的普遍性,而只能说,在直观的经验中发现了具体事物存在矛盾的现象。更为可贵的是,在某些卦爻辞中,还猜测到了矛盾的双方是互相渗透、互相转化和互为条件的,如“无平不陂,无往不复”等。但这也并不是说《易经》已经认识到或感悟到了矛盾双方在一定条件下可以转化这一原理,而只是在具体事件的论述中,强调了条件的作用和吉凶对转的可能性。为什么《易经》中会存在一定的辩证法因素呢?刘先生说,首先从殷到周,阶级社会已有了几百年的历史,社会阶级矛盾的事实是绝对掩盖不了的。这种矛盾在思想意识中也必然得到反映,《易经》正是站在奴隶主阶级的立场,在一定程度上,反映了这一对立的事实。其次,在阶级斗争的激流中,在社会的变动中,吉凶祸福都在变化,这使人们

不得不用吉凶变化无常的观点去观察人事,从而表现出一定的变化思想。第三,卦爻辞记述的事大都是具体的,这也增加了它的辩证性,因为具体的事物是辩证地存在着和运动着的,不辩证的只不过是形而上学的思想抽象而已。对于《易经》中存在着的这种“形而上学的思想抽象”,刘先生也进行了揭露。刘先生认为,《易经》认识到了矛盾现象,但没有了解到矛盾对立统一的本质,因而也就不知道事物变化发展的本质,它所谓的变化只是往复和循环,并且具有宿命论的性质,如“丧马,不逐自复”,这可以说是《易经》中的形而上学思想。此外,《易经》把六十四卦看成万物的模本,把千变万化的事物系在其中,结果是主观束缚了客观,死的拖住了活的。这样就完全成了一个循环:从神秘的世界出发来观察现实世界,再把现实世界引进神秘之宫。所以在《易经》中表现出来的认识论,其头其尾都是神秘主义的,只是在中间夹杂着一部分直观的经验。所以《易经》最本质的精神不是主张变,而是在变中求不变,以不变应万变,“是一个封闭的体系”^①。

二、《易传》的哲学思想

《易传》是公认的一部包含着丰富辩证法思想的哲学著作。这一时期关于《易传》哲学思想的讨论主要集中在对《易传》哲学体系的把握方面。

冯友兰先生从三个方面讨论了《易传》的哲学体系:首先,《易传》论述了自然界和社会的起源。冯先生说,《易传》把阴阳二气作为自然界的根源,二气的“交感”,就是天地的“交感”,万物都从天地的“交感”中化生出来。按八卦说,乾坤代表天地,相当于父母。

^① 以上引文均见刘泽华:《略论易经的年代及其性质》,《天津日报》1961年6月14日。

其余六卦代表天地间的风雷山泽水火,相当于乾坤的子女。乾坤的这六个最初的子女,辅助天地,化生万物。有了天地和万物这样的自然界作为基础,才有人类社会。而人类社会又开始于家族关系的建立,所谓“有夫妇然后有父子”。后来又有阶级的分化,有统治者和被统治者,这就是所谓的君臣。根据这种关系制定出来的社会制度,就是所谓的“礼仪”。“《易传》对于社会发展的这种看法,在一定程度上是符合事实的”。其次,《易传》的唯心主义体系。冯友兰认为,《易》本筮占之书,每一占辞都是一个套子,与此占辞相类的问题都可以套进去。《易传》正是这样看待《易经》并以此为基础来建立它的体系的。在它看来,《易》中的词句都是表示一些公式,每一个公式又都表示一个或几个道,总括《易》中的公式,就可以完全表示所有的道。这些公式,好比代数中的符号、逻辑中的变项,一变项可以代入一类或许多类事物。不论什么类事物,只要合乎某种条件,都可以代入某一变项。《易传》的这种解释,等于是把《易》看成了一部“规律的代数学”。这部“规律的代数学”可以包括过去和未来一切可能有的规律,可以范围天地。掌握了这个“代数学”的人,可以“先天而天弗违”(《乾·文言》)。“这样的体系,是一个封闭了的体系”。而《易传》的论证,绝大部分都是从卦和爻的形式变化得来的,也就是从主观的武断得来。因此,“它的方法归根到底,还是唯心主义的”,而“它的体系基本上是客观唯心主义”。第三,《易传》的辩证法思想。冯先生说,《易传》对于辩证法思想的贡献,在于它比较明确地认识到辩证法的普遍性和一般性。首先,它认识到一切事物都是在变动之中的。如《系辞》说:“生生之谓《易》”;“爻也者,效天下之动者也。”其次,它认识到事物自身包含有矛盾着的对立面,一个事物就是对立面的统一,在事物的发展变化中,相反的东西总是在一起,而且互相需要。如《系辞》所谓的“刚柔相摩,八卦相荡”、“一阴一阳之谓道”等。其三,它初步认识

到了在矛盾的两个对立面中,有一个是居于主要的地位,起决定作用的;一个是居于次要的地位,不起决定作用的。前者是主动的,后者是被动的。如《系辞》说:“乾,阳物也。坤,阴物也。”“乾知大始,坤作成物。”又照《易传》的说法,凡事物在其为主动时,它都是阳;在其为被动时,它都是阴。因而,凡事物都可以为阳,也都可以为阴。但一切事物所从以生的阳(天),则只能是阳。一切事物所从以生的阴(地),则只能是阴。所以《系辞》称乾为“至健”,称坤为“至顺”。其四,它初步认识到量变质变的转化规律。如说“日中则昃,月盈则食。”(《丰·彖辞》)“《易》穷则变,变则通,通则久。”(《系辞》)。照《易传》的解释,有些卦爻辞的次序,就表示这个规律,如《乾》卦就被看作是由潜至亢的发展变化过程。《易传》认为,六十四卦的次序,也表示这个规律,如《序卦》所谓“泰者,通也,物不可以终通,故受之以否”等。另外,冯先生认为,《易传》与《老子》有一个共同点,就是都强调防止事物发展到至极的重要性。但“《老子》对于否定之否定的规律似乎有所认识,《易传》则似乎没有,因此它所认识的变动只是循环的”。《易传》强调事物存在的“位”、“中”、“时”,所以十分重视对立面的调和,防止矛盾的激化,即“保合太和”。“这也是为了恐吓劳动人民,使他们不敢反抗。……目的是企图把事物的发展限制在它的度以内”。“总起来说,《易传》虽然对于中国辩证法思想的发展有很大的贡献,但是它的辩证法思想是不彻底的。它虽然在一定程度上认识到客观辩证法的某些方面,但是它不是用这些知识推动事物的发展,而是利用它来阻止事物的发展。这是《易传》思想的阶级性所决定的”^①。

与冯友兰把《易传》的哲学思想视为唯心主义相反,王明则认为,作为战国末年新兴地主阶级哲学思想的反映,《易传》首先提出

^① 以上引文均见冯友兰:《〈易传〉的哲学思想》,《哲学研究》1960年第7、8期。

了“盈天地之间者唯万物”的唯物主义命题。从西周到战国,在唯物主义思想发展的基础上,概括出这样的命题,它的哲学意义是不应加以低估的。王明先生反对冯友兰所谓“代数学”和《易传》思想“是一个封闭的体系”的说法,认为《易传》之所以是《易传》,就在于它的论证未曾摆脱卦和爻的形式变化。由于利用卦和爻的形式变化来发挥自己的哲学观点,就说它是主观的武断,从而断定它的方法是唯心主义的。这样的推断未免欠公允。问题的关键在于《易传》自己所发挥的思想实质和它的观点方法,而不是它所依傍的卦和爻的形式变化。《易传》的作者讲究如何以“象”去反映天地万物的生成和变化,其中心思想也是努力说明人们观察自然界物象的变化、摹仿自然界物象的变化。如《易传》的彖辞里常常有指为“天行也”和“天之道也”的话,都是人们从天地四时有规律的运行变化中体验得出的,并非是凭主观的武断得来的,因而不能说它的方法是唯心主义的。王先生同样考察了《易传》关于世界万物起源的思想。王先生说,《易传》的作者认为世界万物构成的最后的根源是气。《系辞传》云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”“太极”,依照汉儒的解释,是混然未分的气,两仪就是阴阳。自一元的气分而为阴阳两种对立的元素,再分化而为八卦,由八卦的阴阳交感作用推演为天地间的万事万物。混然未分的气指原始的细微的运动着的物质,它是世界最根本的基础,阴阳代表两种对立统一的元素,是一切事物变化发展的源泉。这无疑属于唯物主义思想。另外,《序卦》对整个世界的发展次第作出了近似客观实在的描述,并说明了人类社会的物质文明是日新又新、不断进步的,这也符合客观实在的情况,也是朴素唯物主义的观点。“总之,《易传》的哲学思想体系基本上是朴素唯物主义的,但不能不承认它有不少唯心主义和神秘主义的成分。例如由摹拟物象出发,而把八卦的作用无限夸大来范围天地,替代许许多多自然界的东

这种任意夸大必定导致唯心主义。”^①

与以上二先生集中讨论《易传》哲学的性质不同,高亨则主要探讨了《易传》中关于宇宙和社会的形成和发展过程及神权法则等问题。关于宇宙的形成及社会的发展过程,高先生说,《易传》中有两条简单粗略的论述:一是“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦”(《系辞》上);一是“有天地,然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”(《序卦》)综合两条材料,可以看出,《易传》作者认为,宇宙最初是个物质性的混沌元素,这个元素产生天地,天地产生四时和万物。这种简单的看法,很明显不承认上帝创造宇宙,肯定物质是第一性,精神是第二性,含有一定的唯物因素。但是作者却承认上帝和鬼神的存在,并且似乎承认天神主管自然界与过问人事,仍未摆脱宗教迷信的束缚。关于社会发展的过程,《易传》的论述更为简单粗略,只说到“有天地,然后有万物。有万物,然后有男女。有男女,然后有夫妇。有夫妇,然后有父子。有父子,然后有君臣。有君臣,然后有上下。有上下,然后礼仪有所措。”(《序卦》)高先生认为,这里的论述很不够,但具体的论点大致不错。只是限于阶级的局限性,未能划分原始社会与阶级社会的界限,也未能明确两个社会各有不同的制度,似乎在说只有阶级社会才有制度。高先生所谓的“神权法则”是指“神道”。高先生说:“《易传》讲天道、地道和人道,也还讲神道。神道是神权法则。”《周易》作为一部筮书,介绍的是向天神请示的一种巫术。因此,无论是经,还是传,总杂有或多或少的迷信神权的意识。如《易传》作者仍然承认上帝鬼神的存在,但认为神权的赐福加祸,以政治的得失为转移,政治的得失以是否利民来判断,把利民的政治摆在首要的地位,把神权摆在从属的地位。这就某种程度地肯定了人的主观能动性,并把

^① 王明:《〈易经〉和〈易传〉的思想体系问题》,《光明日报》1961年6月23日。

这种人的主观能动性放在了首要的地位,是有进步意义的^①。

李景春基本肯定《易传》哲学的唯物主义性质,但他更多地讨论了其中的辩证法思想。李先生指出,《易传》中含有“气质的唯物主义”思想,也含有卜筮等唯心主义思想,并含有较丰富的辩证法因素,对辩证法在自然界中、在社会中以及在思想中的发展变化有一定的朴素的初步的说明。《序卦传》说明各卦的前后演变,并说明这种演变是由于事物自身引起的,并不是由外边推动而来的,具有哲学上的高度思想性。它首乾坤,代表的意义是矛盾,是肯定和否定。继之以《屯》、《蒙》、《需》,说明事物由发生到发展,是由小到大,开始在萌芽的时候是小的,可是它有远大的前途。《需》后《讼》,《讼》后《师》,说明社会中是有斗争的,而且这种斗争是群众的斗争,是集团的斗争。《比》是团结,《畜》是节制,《履》是规范,《泰》是通,在这里说明集团内部要讲团结,要讲节制,要定规范,要达到安泰,这都是向同一方向步步前进,所指的都是量变。《否》、《同人》,指的是一种质变,是矛盾的转化。自《同人》至《贲》都是向同一方向步步前进,所指的是量变。《贲》之后继之以《剥》、《复》,在这里,由贲而剥是一个否定,由剥而复,又是一个否定,在否定中体现了质变。下卦从《咸》到《恒》,一直连续下去到《家人》,都是有变化的,这种变化是部分的质变。李先生说:“以上论述只是分析后所得的结果,在《序卦传》的作者的思想中是没有这样明确的认识的。”他又指出:“《系辞》‘天地变化,圣人效之’是特别具有智慧闪光的,含有圣人的认识是宇宙变化的反映的意思。‘在天成象,在地成形,变化见矣’说明变化表现于形象之中,这是有唯物主义色彩的。‘一阴一阳之谓道’更鲜明地体现着气质的唯物主义思

① 高亨:《试谈〈周易〉大传的哲学思想》,《学术月刊》1961年第11期。

想。阴阳二气就是道,气外无道,气是物质的,道是气的体现。”^①

关于《周易》经传的哲学是唯物主义的还是唯心主义的,在二三十年代的易学讨论中,涉及得不多(只有几篇讨论《周易》辩证法思想的文章)。这一时期的讨论,可以说具有一定程度的开拓性。由于论者都把马克思主义作为方法论原则,都力图客观地揭示出《周易》哲学的原貌。所以,尽管意见并不一致,但本质的分歧似乎不多。

第三节 《周易》研究的方法

在本世纪的易学研究中,《易经》与《易传》的关系问题一直是争论的焦点之一。不少学者认为,《易传》是对《易经》的最早解释,但它与《易经》并不产生于同一个时代,因而不能根据《易传》来解释《易经》。这一时期关于《周易》研究方法的讨论,就是围绕着这一问题展开的。1962年6月13日的《光明日报》发表了方蠡先生的《研究〈周易〉不能援〈传〉于〈经〉》的文章,针对某些研究者的以《传》解《经》的做法,提出了商榷,揭开了这一讨论的序幕,从而引发了一场关于中国哲学史方法论的大讨论。

一、如何看待《周易》经传的关系

关于这个问题,存在着两种绝然不同的意见:一种意见认为,研究《周易》不能援《传》于《经》;另一种意见则认为,研究《周易》必须援《传》于《经》。前者可以方蠡先生为代表,后者可以李景春为代表。

(一)研究《周易》不能援《传》于《经》

^① 李景春:《关于易传哲学的几点说明》,《文汇报》1961年4月18日。

方蠡先生在《研究〈周易〉不能援传于经》的文章中指出：

近年来，在报刊杂志上发表的研究《易经》哲学思想的许多文章中，存在着一个相当普遍的倾向，即不能把《易经》和《易传》的思想严格区分开来，在论述中，往往援《传》于《经》，把《易传》中的某些思想，硬说是《易经》作者本来就有的。这种做法，混淆了哲学思想的时代性，不但不能正确地揭明《易经》的哲学思想，而且为探索古代哲学发展的规律性造成一些困难。^①

方先生列举了冯友兰、任继愈、李镜池、沈颢民等人文章中存在的上述问题，并一一进行了分析。如针对冯友兰《易经的哲学思想》一文中以《左传》、《说卦》为依据，证明《易经》的哲学思想“是素朴的唯物主义”，并认为“这种神话式的对于自然界的理解，就是唯物主义世界观的胚胎”的做法，方先生指出，冯先生的这种论断和论证，在逻辑上毛病是很多的：

（一）《左传》、《国语》的记载证明《说卦》的思想在春秋时代已经有了，但是冯先生却主张《易传》是战国末期以至秦汉之际的作品；（二）《说卦》的基本观念在春秋时代、或者说‘在很早的时候’已经出现，并不能证明《易经》中已经有了这些观念，也不能证明《说卦》就是《易经》的一部分；（三）冯先生所引《说卦》的这段话，也不能证明就是‘素朴唯物主义’或‘唯物主义世界观的胚胎’，因为它没有回答物质和精神的关系这个哲学的根本问题，它没有说明这个以天地为父母的家族，是否为

^① 方蠡：《研究〈周易〉不能援传于经》，《光明日报》1962年3月16日。

某种有意志的神所支配。^①

方先生强调,在第二点中,冯先生明显地把《易传》和《易经》的思想混淆起来了,指出“这种方法,和‘断章取义’、‘移花接木’等方法一样,是科学的哲学史研究工作所忌讳的”。

方先生进而指出,《易传》和《易经》,在思想上确实有一定的联系,因为《易传》作者是借解释《易经》的形式,来发挥自己的哲学思想的。他们利用了《易经》的思想材料,继承和发展了《易经》中朴素的辩证观念。但更重要的是,《易传》的思想是它的作者们的时代生活的反映,这个时代和《易经》作者的时代有很大的不同。从思想成熟的历史进程看来,《易经》无疑是处在较幼稚的阶段,处在哲学思维萌芽的时代,它主要记载了当时人民的生产斗争和生活实践的经验,其中包含着朴素的哲学思想,同时也初步概括出了像“无平不陂,无往不复”这样天才的哲学命题。但是,《易经》中并没有提出什么宇宙生成论,更没有从八卦中附会出什么象数的道理来,这些都是以后解释《易经》的人,如《易传》作者之流的创作。用八卦代表天地火水风雷山泽八种自然事物的观念是很早就有的,但是《易经》的作者尚未有这种观念,至少在卦爻辞中是没有这种观念的理论表现的,只是后来人们才用八卦去比附世界上的各种事物。至于六十四卦的排列以及在《序卦传》中所表现的辩证观念,更是与卦爻辞的作者无关,而是《易传》的作者借解释《易经》的形式,大大发挥了自己的自然哲学和政治哲学。因此,在研究《周易》的哲学思想时,把《经》和《传》严格地区别开来是十分必要的,只有把它们分别放在自己的时代中,分别剖析它们的哲学体系,才能认清《易经》和《易传》哲学的本来面目,为研究中国古代哲学发

^① 方蠡:《研究〈周易〉不能援传于经》。

展的规律解开一个重要的纽结^①。

在方蠡先生发表该文之前,也有人已经注意到了这个问题,如王明先生就曾强调,《易经》的内容应当严格限制在《周易》的卦、爻和卦辞、爻辞的范围以内,《易传》的讲解不能看作是《易经》的本义^②。刘泽华也指出:“《易传》和《易经》是两个体系,《传》只是借用《经》中的材料,借辞发挥”;“《经》、《传》既然不同,用《传》解经或《经》、《传》杂在一起的研究方法,在原则上是不能使用的”^③。沈颢民也说:“讨论《周易》哲学思想,首先应把《周易》的《经》和《传》分别开来论述。《经》就是《易经》,包括卦辞、爻辞两部分;《传》就是《易传》,即后世所谓《十翼》的部分。因为《易经》和《易传》哲学思想的形成,年代相隔久远,即以《易传》来论,其中有周至汉的作品,相隔亦很远,决不能等同而论,否则讨论是不宜清楚的。”^④但是真正把这一问题提到方法论的高度来认识,并由此将《周易》的讨论引向哲学史方法论的讨论,却是在方先生的文章发表之后。

(二)研究《周易》哲学应当以《传》解《经》

针对方蠡先生的文章,李景春于同年9月14日在《光明日报》发表《研究周易哲学应当以传解经》的文章,提出了完全相反的观点。李先生认为,在研究《周易》哲学时,对于《易经》和《易传》的关系,应当看成既有严格区别,又有密切联系。可是如果把严格区别看作两个不同的哲学体系,那就把区别当作割裂,那就不适当了。李先生得出这种结论的理由是:“《周易》的经文的竹简曾从战国时魏王墓中挖掘出来,可以证明至迟是两千年前的作品”;“《周易》的传文,在西汉时代已经定型了,那也就证明《易传》的作成至迟是在

① 方蠡:《研究〈周易〉不能援传于经》。

② 王明:《易经和易传的思想体系问题》。

③ 刘泽华:《略论易经的年代及其特征》。

④ 沈颢民:《周易管见》。

距今两千年左右”。因此,《易传》和《易经》是相衔接的,《易传》是《易经》的解释。《经》与《传》既是同一部《周易》的两部分,它们又有密切的联系,在研究《周易》哲学时,以《传》解《经》完全是应当的。

针对方先生指出的“在李先生看来,《易经》作者就已经自觉地或不自觉地认识了‘对立统一’、‘矛盾转化’、‘量变质变’、‘根本质变和部分质变’、‘肯定否定’、‘不断革命论和革命发展阶段论’等辩证法的规律”,李景春指出,他所提到的《易经》的辩证法性质只是辩证法因素,而不是现代的辩证法规律,其中是有严格区别的。“古代的辩证法因素对于现代的鲜明的辩证法旗帜是差得太远了,古代的辩证法因素不过是一支烛光,而现代辩证唯物主义是一轮太阳,光芒四射,照耀着我们的革命的道路”^①。《周易》以阴阳为符号,体现矛盾,体现自发的初步的辩证法因素。阴阳是相反的,可是在互相影响下它又相成。这就体现了中国古代哲学的相反相成的原理。《周易》用八卦,用天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种物质说明变化,具有朴素的原始的唯物主义性质。由于八卦的重叠,衍化而成六十四卦。六十四卦,不同的卦体现不同的事物的类型。在每卦中,初爻是事物的产生,二至五爻是事物的发展,上爻是事物的消亡,这样在每卦中从初爻到上爻,就体现着这个事物的由产生到发展、消亡的过程。因此“《易经》是具有在古代的水准上可以说是丰富的哲学思想的”。至于《易传》,则对《易经》的哲学思想作了继承和进一步的发挥。总之,“历史是不可以割断的。中国哲学史也是不可以割断的。《易传》的哲学思想,是既有区别又有联系的。研究《周易》哲学以《传》解《经》是应当的。”^②

① 李景春:《周易及其辩证法因素》,第87页,山东人民出版社1961年。

② 李景春:《研究〈周易〉哲学应当以传解经》,《光明日报》1962年9月14日。

对于李景春的观点,刘惠孙比较认同,他认为,虽然《易传》的著作年代后于《易经》,但总是较早期研究《周易》的人所说的话,也是去作《易》年代较近的人所说的话。其思想与经文相应,确系互为表里。“《易传》和《易经》是两个时期的作品,思想应有差异。但《易传》毕竟是《易经》思想的发挥,其根本论点决不会背道而驰”^①。

与刘惠孙相反,冯友兰、李镜池、董志安等人则对李景春的观点提出了批评。冯友兰认为,讲《周易》,首先必须分别经、传,二者之间至少相距六七百年,在历史上,这六七百年并不是空白的时间,社会的经济、政治等等都有很大的进步。在文化思想方面,其内容比以前也有很大的发展。如果以辩证法为指南研究《周易》,就必须十分注意这种进步和发展。当然,这样说并不是认为《易传》的所有的解释在《经》中都没有一点根据。但“大部分的解释,特别是有关主要的哲学思想的地方,都是‘郢书燕说’之类”^②。李镜池也说,研究《周易》,应当严格区分《经》、《传》,不能以为《传》所说的就是《经》所本有。李景春所谓的“引申是对原来事物的引伸,发挥是对于原来事物的发挥,如果《周易》经文不含有哲学思想,那就不能从《周易》经文中引申发挥出哲学思想”的观点是不合逻辑的。时代不同,作者异见,本来没有这种思想,到了另一个时代,就会有这种思想,作者可以根据他的思想来“托古改制”,引申发挥。既然是“托古”,则古所没有的他可以说成有;既然是“引申发挥”,则原来没有的思想,也可以引申发挥。而引申发挥的只能是引申发挥者的思想,不能说就是原来的事物已经含有^③。董治安则强

① 刘惠孙:《易的思想内容的发展及易经和易传的关系》。

② 冯友兰:《从〈周易〉研究谈到一些哲学史方法论的问题》,《哲学研究》1963年第3期。

③ 李镜池:《关于周易的性质和它的哲学思想》,《文汇报》1961年2月28日。

调,作为对于《易经》较早的一种注解,《易传》在一些地方给经文作了正确的说明和阐发,可以作为我们研究《周易》古经的参考,是无须怀疑的。但同时更应该看到,《易传》之注经,从基本上说还是在于表达作者自己的世界观,它并非处处严守着经文原意,而是在不少地方离开了经文原意,有的甚至离开得非常之远。因此,对于《易经》的思想,应该放到西周初年的历史条件下去分析,而对于《易传》的思想,就只能放到春秋战国的历史条件下去分析;绝不能不加区别地认为《易传》的思想就是《易经》的思想,进而以前者来申释后者^①。

二、《周易》研究与哲学史方法论

如何处理《周易》经、传关系问题,是《周易》研究方法中的一个方面;另一个方面则是如何对待《周易》哲学与马克思主义哲学的关系问题。换句话说,就是如何正确坚持马克思主义对中国哲学研究的指导作用问题。这个问题,方蠡先生在《研究〈周易〉不能援传于经》一文中,在批评李景春的研究方法时已经有所提及,如说:“在李先生看来,《易经》作者就已经自觉地或不自觉地认识了‘对立统一’……等辩证法的规律,事情果真是这样,那么一部中国哲学史就难得写下去了。”^②但在该文中,方先生并未把这一问题展开。1963年《哲学研究》发表东方明《哲学史工作中的一种极有害的方法》的文章,指出:“近几年来,有的哲学工作者,在工作中采取了一种极为有害的方法。这种方法,就是把马克思列宁主义哲学的基本原理,挂在两千多年前的古人名下,把古人的思想说得和马

① 董治安:《对〈周易哲学及其辩证法因素〉的两点意见》,《文史哲》1963年第5期。

② 方蠡:《研究〈周易〉不能援传于经》。

克思列宁主义差不多。……需要提出来加以讨论,以便引起注意,得到纠正。”^① 从而把《周易》研究中的方法论问题明确地延伸到了马克思主义哲学史方法论的讨论方面。

(一)问题的提出

东方明在该文中指出,有一本研究《周易》哲学的书,“不仅把矛盾规律、质量互变规律、肯定否定规律的基本内容加于《周易》,而且说《周易》也有了马克思主义的以实践为认识基础的认识论,甚至说《周易》作者懂得了‘由批判的武器进到武器的批判’,有了‘不断革命论和革命阶段论的统一’等等思想”。东方明引证了该书的两个例子:

其一,是《周易·履卦》的例子。该书的作者指出:

履是践履,是指出实践作用的重要性。这是正确的。在易系辞传上说“履,德之基也。”基是基础。这就是指出,实践是基础,是认识的基础,是理论的基础。

初爻,初九,素履往,无咎。在这里,履之初九,是履卦的开始。这是一种实践的开端,是对险难进行斗争的开端。素,含有始的意思,开端的意思。……当然在开始的时候,由于不够熟练,是会有缺陷的。可是这是不妨碍事的,是“无咎”的。因为在实践的过程中,不熟练会变成熟练,缺陷是会添平的。

上爻,上九,视履考祥,其旋元吉。在上爻,居事之终,实践已经达到胜利了。可是事情并未结束,前面还有新的更伟大的工作要作。这时就应回顾过去,瞻望将来,就要进行“视履”,把过去的实践总结一番。就要“考祥”,就要对过去的实

^① 东方明:《哲学史工作中的一种极有害的方法》,《哲学研究》1963年第1期(下同)。

践进行分析,以取得经验教训。那就“其旋元吉”。旋是旋转,是变,是将来。这就是说,为其将来开辟了光明的道路。

东方明认为,该书作者的这种解说纯系望文生义,是在用《周易》附会《实践论》的思想。《履》卦辞“履虎尾,不咥人。亨。”不过是占卦的象征之辞,没有什么高明的哲学思想,也不是讲认识论。作者把“履”解释为“践履”已很勉强,还把它解释为实践,解释为“对险难进行斗争”,把“视履”解释为对“过去的实践总结一番”等等,更是没有根据的无中生有。这不仅违背训诂学的普通知识,也违背了马克思列宁主义所揭示的人类思想发展的规律性^①。

其二,是《周易》观卦的例子。该书作者说:

观是检查。在胜利来临以后,应当进行检查。这包含自我检查以及吸收群众参加检查。这种检查,要检查优点,也要检查缺点。任何辉煌的胜利,都不会完美无缺,总是有它的缺点的。检查缺点,不仅可以加强警惕,防止骄傲,并且可以通过对缺点的纠正,加强自己,便于争取新的胜利。胜利者是不应当满足于已有的胜利的。胜利者应当向前看。

盥,谓祭祀之始,盥手酌酒于地之时。盥手即洗手。荐,谓献腥献熟之时,即将已宰杀之牲畜献祭之时。……盥为事之始,荐为事之成。在这里,是说检查是从根本上、起源上检查,是检查事物的主要方面,而不是检查事物的现象,事物的次要方面。只有这样的检查,才能彻底,才能分清优点和缺点,才能纠正缺点使自己得到进一步的提高。

^① 东方明:《哲学史工作中的一种极有害的方法》。

东方明认为,作者望文生义地把“观”解释为检查、检查工作,一开始就错了。东方明说,该书作者对卦辞的解释,前半部分还不成问题,接下去就是附会和望文生义了。照作者这样附会的解释,似乎文王、周公、孔子(该书作者认为卦辞是文王作的,爻辞是周公作的,十翼是孔子作的)已经懂得了《矛盾论》,已经有了群众观念,已经有了群众路线,已经懂得了检查工作是要认清规律,一句话已经有了无产阶级领袖的风格。作者附会的结果,客观上混淆了阶级界限,混淆了剥削阶级意识形态和无产阶级意识形态的界限,也混淆了时代界限。这样的研究,把古人的思想说得和马克思主义差不多,显然是一种最简单、最粗陋的贴标签,即把马克思主义的哲学名词、公式贴到古人思想体系上去。它把标签贴上去之后就以为是大功告成了,而对于古人思想中的初步的或萌芽的科学因素不去如实地分析,更谈不上探讨思想发展规律。它既歪曲了现实,又歪曲了历史,是对哲学遗产的糟蹋。因为这种做法,既没有历史分析,又没有阶级分析,而只会造成两千多年前的思想与今天的思想的混淆,乃至美化古人,引起思想混乱^①。

针对东方明的批评,李景春在同年《哲学研究》第二期撰短文指出:东方明所谓的那本研究《周易》的书,“核其内容,当是我所著的《周易哲学及其辩证法因素》与其续篇第一册”。李先生认为,他在《周易哲学及其辩证法因素》一书中已经明确指出:“古代的辩证法因素对于现代的鲜明的辩证法旗帜是差得太远了”,这种差别就好像太阳与烛光的差别。因此,东方明在文章中对他的种种批评是不合实际的。“我既没有把古人的思想说得和马克思列宁主义差不多,也没有把马克思列宁主义哲学的基本原理,挂在两千多年

^① 东方明:《哲学史工作中的一种极有害的方法》。

的古人名下。评论者的责难是不合理的。”^①

同期《哲学研究》还发表了东方明的简短的答复文章。东方明指出：问题的本质不在于宣传式地说过《周易》辩证法因素“很不完备”或“只不过是一支烛光”；而在于对《周易》本文的那些具体解说和评论，即《周易》究竟有没有如作者所谓的“实践是基础，是认识的基础，是理论的基础”等等的思想。东方明建议研究中国哲学的学者，以《周易》的研究为例讨论一下哲学史方法论问题，并指出，他和李景春的看法谁是谁非是无关紧要的，重要的是研究哲学史的原则问题，即：

（一）究竟有没有把马克思主义哲学思想挂在古人名下，把古人思想说得和马克思主义哲学差不多的倾向？如果有，它是怎样产生的？如何纠正？

（二）用现代语言解说古代朴素辩证法思想同把马克思主义辩证法这些或那些原理挂到古人名下，实质区别在哪里？

（三）对古代某些有价值的，但只是萌芽的思想因素，采取什么方法进行分析、论述？怎样防止偏向？^②

李景春、东方明二人的争论文章是在《哲学研究》“关于研究《周易》的方法论的讨论”的标题之下同时编发的，编者还撰写了“编者按”：

……现在把李景春反批评文章和东方明的答复，一同发表在这里。我们建议研究中国哲学史的同志，就这个问题（可不限于《周易》的研究），从哲学史方法论上加以讨论；并且希

① 李景春：《对于〈哲学史工作中的一种极有害的方法〉一文的答复》，《哲学研究》1963年第2期（下同）。

② 东方明：《本质的分歧在那里》，《哲学研究》1963年第2期。

望,通过这一讨论,在研究中国哲学史方法上,获得积极的成果。本刊愿意为此提供篇幅。^①

由此,展开了《周易》研究、乃至中国哲学史研究的方法论的讨论。

(二)关于《周易》研究的方法论的讨论

自《哲学研究》发出上述建议之后,国内一些有影响的报刊都不同程度地参与了这个问题的讨论,但讨论双方的力量对比很不成比例,大部分论者都比较认同东方明的观点,而李景春的观点几乎无人响应。所以,这场争论,实际上变成了对李景春的观点的批评。

1963年《哲学研究》第三期发表了李景春的《从研究周易哲学看哲学史方法论的问题》的文章,一方面回应东方明提出的三个问题,另一方面为自己的观点进行辩护。李先生的论点主要有二:一是认为自己是在用现代语解释《周易》,而不是在望文生义;二是认为自己在利用《周易》谈自己学习现代思想的心得,而不是在把《周易》现代化。李先生在对东方明于《哲学史工作中的一种极有害的方法》一文中对自己提出的种种质疑进行了说明之后,指出:自己的这种对于《周易》的解说,“是用现代语说明《易传》语句,并不是说古人已有现代思想水平。《周易》哲学中所含的只是辩证法因素,决不是现代的完整的辩证法。它只是猜测地揣测地符合辩证法的某些规律的某些方面,决不是已经提出了完整的规律……”自己的有关《周易》的著作正是“用的这种基调”。而东方明“把我的用现代语解说古人语句不适当地理解为古人已有现代思想”,这种“指责和批评是不合实际情况的和缺乏根据的”。决不当将用现

^① 《哲学研究》1963年第2期。

代语解说古人语句理解为古人已有现代思想。“这种混淆是不应当的。他不能帮助对问题的解决,只能使问题混乱起来”。李先生进而指出,在《周易》中,“占卦方面是不能认为是《周易》的基本方面的”。《周易》讲阴阳,就是讲矛盾,虽然它有占卦的作用,但“同时也有哲学的作用,也含有辩证法因素思想”,它是一部“披着神秘外衣,披着占卦用的外衣,可是内容含有辩证法因素的哲学作品”^①。

针对东方明提出的三个问题,李景春承认,在当前的学术界,确实存在着把马克思主义哲学思想挂在古人名下,把古人思想说得和马克思主义差不多的倾向。但他认为在他的《周易哲学及其辩证法因素》一书中是不存在类似问题的。他已经指出《周易》作者的时代局限性和阶级局限性。而且在其余的论述中也都是遵循着这种精神和实质的。关于第二点,李景春认为,用现代语言解说古代朴素辩证法思想,同把马克思主义原理挂到古人名下有着本质的区别。“现代人的著作解说古代思想一般地都是用现代语言解说,因为这种书是给现代人看的,只有用现代语言才能使多数人一般地可以看懂。既然是解说思想的著作,这种现代语言中是会有哲学术语以至于马克思主义书籍中常用的术语存在的。……它与把马克思主义辩证法这些或那些原理挂到古人名下,在实质上 and 现象上,在内容上和形式上都是有显明的区别的”。因此不能把用现代语言说明古人思想不合理地硬说成把马克思主义哲学思想挂在古人名下。关于第三点,李先生认为,对古代某些有价值的,但只是萌芽的思想应当用马克思主义进行分析,用现代语言加以论述,批判继承,古为今用。“在这里,应当防止两种偏向。一种是看不见古代有价值的思想的时代局限性和阶级局限性,这就形成

① 李景春:《从研究周易哲学看哲学史方法论的问题》,《哲学研究》1963年第3期(下同)。

了一种超时代超阶级的思想,不加批判地全面继承,这是错误的。一种是看不见古代有价值的思想中可以吸取的有价值的部分,以为没有什么了不起,就将其一脚踢开。这就是失去了一部分可以吸取的力量,不能使其古为今用。这种作法也不够正确”。而他的《周易哲学及其辩证法因素》一书,“是一方面叙述周易哲学的产生及其发展的原来的样子,一方面进行马克思主义的分析论述的”,“这种论述是用现代语言去作的,因为这样可以使人易解。这种用现代语言说明古代思想是和把马克思主义原理挂在古人名下有严格区别的”^①。

对于李景春的辩护,方蠡先生认为,其“除了在言词上宣布‘太阳’不同于‘烛光’,现代辩证唯物主义不同于古代辩证法因素之外,没有提出什么实质性的反驳。”而问题不在于是否宣言式地承认《周易》的辩证法因素是“初步的、朴素的、原始的、不完备的”等等,而在于《周易》实际上是否有(是否可能具有)马克思主义辩证法、认识论和唯物史观等一系列基本原理。这个问题如果解决不好,就会引导人们对于中国哲学史不去进行实事求是的科学研究,而是满足于把马克思主义的现成公式、概念、范畴,简单地比附在古代哲学上面。这种做法,至少造成两种严重的后果:第一,歪曲和破坏了古代哲学的历史面貌,为探索古代哲学发展的规律性造成很大的困难。第二,把马克思主义哲学的基本原理挂在古人名下,把它们说成是古已有之,这就根本抹杀了马克思主义哲学的产生在哲学上所发生的革命变革的意义。方先生认为,李景春的方法实际上就是黑格尔在《哲学史讲演录》中批评的那种“拿我们的思维方式去改铸古代哲学家”的哲学史方法。李景春在《周易》包含的最初的、朴素的辩证法因素上面,附会进去它们所可能引申和

^① 李景春:《从研究周易哲学看哲学史方法论的问题》。

推衍出来的一系列的结论和论断,把初级的、萌芽的东西夸大成为高级的、成熟的东西,并进而建立起“周易哲学”的体系。这就使他在《周易》研究中总是自觉不自觉地采用望文生义、无中生有的方法和在文字训诂方面采取极不严肃的态度。如《乾》卦九二爻辞“见龙在田,利见大人”这句简单的具有象征意义的占断之辞,竟被李景春引申出一大套道理:“田,是被耕作的农业用的土地,主要是生产粮食的土地。在这里,由见龙在田,说明利见大人,物象人事,互相阐明,是有其根据的。田之耕稼,利益普及于人民,施政之要,首在足食,吃饭是每个人的首先要满足的物质需要,粮食是宝中之宝,耕稼,种田,受到重视,是与人民的利益一致的。大德之人利见于天下,有如田之耕稼有益于人民,故称田以名之。这种重田,这种对于农业的重要性,特别是对于粮食的重要性的初步认识是对的。”^①而实际上,《周易》中田字约五见,除《无妄》六二“不耕获,不菑畲”一处讲到耕稼外,其他地方出现的田字均与耕稼无关。李景春对《乾》九二的解说显然是望文生义,无中生有的。方先生说,望文生义是一种极不科学的方法,它常常直接违背了最起码的训诂学常识,对于前人在这方面所作出的有价值的成果,表现出一种极不尊重的傲慢态度,一概拒不接受,而代之以自己的主观武断的解释。用这种方法所得出来的结论是极不科学的。

为此,方先生指出,在中国哲学史的研究中,有必要特别强调“坚持哲学史中的严格的历史性”。坚持哲学史研究中的严格的历史性,就是要坚持用唯物史观的基本原则来分析历史上所出现的各种哲学学说,把它们和一定时代的具体历史条件联系起来进行考察;就是要坚持运用马克思列宁主义的阶级分析方法,来考察各种哲学学说所从属的阶级,它们在那个时代的阶级斗争中所起的

^① 引文见方蠡:《坚持哲学史中的严格的历史性》,《哲学研究》1963年第3期。

作用和影响。只有这样才能避免妄图在古代哲学中寻找它所不可能提供的东西,才能避免动辄就去责备过去的哲学家没有提供较深的思想原则,才能避免妄加一些结论和论断给过去的哲学家。方先生特别提出了四点应该注意的问题:

第一,在分析古代哲学思想时,应该从直接占有的可靠材料出发,从古人的思想实际出发;不要把最初的萌芽的东西夸大为完善的成熟的东西,把可能由之引申和推衍出来的结论和论断强加给古代思想。

第二,在运用现代的哲学语言,去解说古代哲学思想的时候,应该力求全面准确;不要随便把古代的哲学范畴“意译”为不恰当的现代语言,把现代哲学命题任意附会在古代哲学思想上面。

第三,研究古代思想,切切忌讳的是望文生义,无中生有的方法。这种方法其直接后果是歪曲历史的本来面貌,糟蹋祖国的哲学遗产。

第四,用马克思主义哲学的历史主义原则来评价古代哲学家,既不随便非难古人没有提供出他们所不可能提供的思想;也不盲目颂扬古人,把古人所不可能提供的思想硬挂在古人的名下。^①

冯友兰也积极参与了这次讨论,并提出了一些颇具说服力的观点。冯先生说:“历史学的任何叙述都必须跟曾经存在的具体事实相符合;任何论断都必须以曾经存在的事实为根据”。而“有一些同志把马克思主义哲学的一些根本原则也说成是《周易》里面所

^① 方鑫:《坚持哲学史中的严格的历史性》,《哲学研究》1963年第3期。

本有的。当然他们说过,在《周易》中,这些原则仅只是有个萌芽。可是照他们所讲的,又好像是很成熟的理论。这样一来,《周易》又是现代社会科学的总结”。“更奇怪的是,照这些同志的说法,自从文王、周公创造了这个哲学体系之后,一直没有人懂,埋没了几千年,一直到这些同志才把它挖掘出来。照这个说法,就《周易》说,这几千年都是空白时间,都是白过了”。“拿历史唯物主义、辩证法的基本原则作为一个衡量的标准,我们不禁要问:在殷、周之际,有些什么样高的社会存在,会产生出来像这些同志们所说的那样高的哲学体系?殷、周以后,社会存在又有怎样的降低,以至于人们对于原来那样高的哲学体系连懂都不能懂一点?那样高的哲学体系怎样会一下子就产生出来?如果说,它也有一个发展的过程和阶段,怎么历史家一点记载都没有?这些问题都是难以解答的。”冯先生认为,这些同志们的理论在主要的论点上,可以说是没有什么史料上的根据。他们的许多结论“都是附加上去的演义”。“我们的时代,不是魏晋和宋明的时代,在封建社会中,五经是天经地义的经典,一个思想家有什么思想,都必须把它归在经学的大帽子下,才可以讲出来。现在我们用不着那样做。我们直接讲科学,直接宣传马克思主义哲学,用不着再往《周易》里面绕个大圈子。”“他们是把现代文化的精华上在古代的账上,然后又转一笔账,把它转到现代。表面上看,好像继承了一笔丰富的遗产,实际上是空的。”“这些同志的主观愿望是要用古代的文化丰富现代的文化,其实,结果正是相反。现代的科学和马克思主义哲学并不因为据说在《周易》中有了萌芽而更加丰富,倒是《周易》因为附加上了这些据说是萌芽而丰富十倍、百倍。”这种做法“不是古为今用而是今为古用”,它的影响是引导人们向后看,不向前看^①。

^① 冯友兰:《从周易研究谈到一些哲学史方法论的问题》,《哲学研究》1963年第3期。

其他如阎常贵、以东、任继愈、董治安、曹维源等也都从不同的侧面批评了李景春的观点和方法。如阎常贵认为,这种把马克思主义哲学原理挂在古人名下的做法,若从它那里学习哲学史的知识,它是歪曲的;学习哲学原理,它不如哲学教科书;若说帮助人们锻炼理论的思维能力,它根本没有哲学思想发展的规律性、理论思维的经验教训。因为把古人现代化这种办法本身就取消了哲学史的发展。至于总结哲学发展的规律,总结理论思维的经验教训,更是不在采取这种方法的人的眼界以内的。人类认识史上不仅有科学思维的萌芽和因素,而且一定是愈来愈丰富,愈来愈深刻。把古人现代化的人的错误,不在于他们承认了人类认识史上的科学思维的萌芽和因素,而在于他们把萌芽说成长成的大树,把因素夸大成系统的思想。这样做的结果只能是把马克思主义哲学原理挂在古人的名下^①。以东则强调,有必要划清两条界限:其一,用马克思列宁主义思想分析、评论古人同把古人现代化的界限;其二,用现代的科学概念和术语解释古人思想同把古人现代化的界限。以东指出,辩证法的客观规律在古代也存在、也起作用,这是一回事;古代人对辩证法的客观规律有无认识,有怎样的认识,认识到什么程度,这是另一回事。古人对辩证法客观规律的认识及其程度,就是古人概念和术语所包含的实有意义。所谓用现代语解说古人语句,就是把古人语句中这实有意义揭示出来;而把古人现代化却不是这样的。把古人现代化是把古人对客观规律的存在及其作用没有认识,说成有认识,认识到一分、二分,说成八分、十分,即说得和马克思列宁主义差不多。没有分寸,完全改变了古人语句的面貌,这就是把古人现代化的特点^②。

① 阎常贵:《防止把古人现代化》,《哲学研究》1963年第3期。

② 以东:《应该划清的两条界限》,《哲学研究》1963年第4期。

针对李景春的观点,任继愈提出了如下一些问题:殷周社会和今天社会主义社会有没有区别?公元前12世纪可不可能有马克思主义的认识论?公元前12世纪可能不可能有重视人民群众的观点?在公元前12世纪的社会制度下领导者与被领导者(群众)是什么关系?公元前12世纪能不能有正确处理人民内部矛盾的原则?任先生说,把古代不可能发生的事拿来发挥,叫人从《观》卦中学习提高工作的经验、走群众路线,这不能不是附会。“我们之所以批评李景春同志的观点、方法,是因为他把马克思和列宁的一些重要的发现说成奴隶制时代的文王早在三千年之前都已有了。《周易》的‘微言大义’被李景春同志发挥得过了头。”而借古说今,发挥“微言大义”本来是今文经学派的老办法,今文经学的解经方法完全是主观的、任意的、没有科学根据的,当然也是最省事的。沿着这条路解经,会走上任意解释、不要证据、主观主义的新今文经学的歧途,对文化遗产的整理,对培养青年实事求是的学风,都是有害的。当然更主要的危害性是歪曲马克思主义哲学,把马克思主义哲学降低到奴隶社会、封建社会的哲学的思想水平,对革命是不利的。^①

这场讨论,最后以李景春的自我批评之作——《怎样解决本质的分歧》一文而宣告结束。李先生说:

我和东方明先生的争论,是本质的分歧,这分歧是在我所写的周易哲学中有没有把古人现代化的倾向问题?既然是本质的分歧就应当清楚地肯定地解决。经过再三考虑,我认为在这方面我有把古人现代化的倾向的错误。^②

① 任继愈:《研究哲学史首先要尊重历史》,《哲学研究》1963年第4期。

② 李景春:《怎样解决本质的分歧》,《哲学研究》1963年第4期。

易学研究中的方法论问题,是本世纪打破经学传统后遇到的一个新问题。在本世纪的上半叶的易学讨论中,研究方法的问题也曾受到人们的重视。新中国成立后,由于在意识形态领域,马克思主义成为惟一的指导原则,所以,关于易学方法的讨论,实际上是在一种理论前提下进行的。虽然各家的观点也有所不同,但“派在学内”,因此,这种方法论的大讨论,可以看作是建国以来马克思主义在指导中国哲学史研究中的一次重大尝试。站在 20 世纪中国思想发展史的立场说,这次讨论以“坚持严格的历史性”为职守,哪怕是在最容易让人发挥自己的见解的易学哲学思想的研究方面,也都把说清“本来面目”为目标,可谓彻底贯彻了本世纪初发展起来的科学理性原则。应该说,它是本世纪上一阶段易学研究的继续和深入,虽然涉及的领域未必如上次那样的广。当然,不可否认,在这种方法论的讨论中,也不同程度地存在着以方法为目的的倾向。但这是时代的特点,我们似乎不应该因为这种时代的烙印而忽视此次讨论所作出的积极的贡献。

60 年代的这场易学大讨论,以探讨《周易》经、传的成书、作者、性质、哲学思想始,以讨论中国哲学史方法论终。就前者说,可以说是 30 年代古史辨派和唯物史观派讨论问题的继续和深入。就后者说,它又是建国以来马克思主义在指导中国哲学史研究中的一次重大尝试。如果说,30 年代的那场易学讨论重在“破旧立新”的话,那么,这一次的最大特点是讨论的各方都自觉地把马克思主义作为了“破旧立新”的指导原则。

这场争论结束后,到 1976 年之前,由于众所周知的原因,《周易》研究几乎成为无人问津的禁区。

第五章 八十年代以来《周易》经传的注释与研究

1976年“四人帮”垮台后,特别是1978年中共十一届三中全会以后,随着中国政治形势的变化,学术的研究进入到建国以来的又一个新的繁荣期。易学研究也开始走出禁区,重新受到人们的重视,并适逢时代的机缘而迅速全面地得以开展,短短的十余年间,易学会议频繁召开,易学图书杂志大量出版,层次不等的易学组织及研究机构广泛成立,形成了建国以来的第二次热潮^①。

分析这一时期易学研究热潮的形成,原因固然很多,但值得注意的有这样几方面:首先,是60年代易学讨论的继续。60年代的易学讨论,本来只限于易学领域的一些基本问题。但由于这次讨论,从一开始就把贯彻一种立场、观点、方法作为了易学研究的先决条件,因此,随着意见分歧的不断出现,研究重点很快发生转变,“异化”为方法论之争。而由于这种方法论之争是在“一种声音”占压倒优势的情形下进行的,使得讨论很难继续深入下去。随后不久,爆发了史无前例的文化大革命,连这一种声音也被中止了。因此,这场讨论在当时并没有得到很好的总结。70年代末80年代初,易学研究解禁之后,有些学者以此次讨论中所涉及到的一系列问题为对象,试图重新梳理易学的基本问题。这种研究,为人们进

^① 林忠军:《近十年大陆易学研究述评》,《文史哲》1995年第5期。

一步了解《周易》提供了帮助。其次,是 80 年代“文化热”的必然产物。80 年代初期,随着我国改革开放政策的实施和社会主义现代化建设的不断进行,以“中西比较”为背景的“文化”研究一时成为“显学”。这种文化的比较研究,一方面是要为西方文化的优秀成果引进到中国来寻找合理的理论基础;一方面是要为中国传统文化的现代价值寻找合理的答案。因此,这种比较,在很大程度上也是一种民族文化的反思。人们希望透过这样的反思,重新认知中国传统及其与“现代中国”的关系。《周易》作为对中国传统文化的各个层面都曾产生了重大影响的古代典籍,自然在这种反思中首当其冲地成为学者们关注的焦点。第三,是考古新发现对易学研究的影响。在 70 年代的田野考古中,出土了一批与《周易》有关材料,如湖南长沙马王堆第 2 号汉墓中发现的帛书《六十四卦》和卷后佚书,以及在安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯墓中发现的关于《周易》的部分竹简等。由于这些材料对于探讨《周易》经传的本来面目,弥补易学史的某些环节,具有极为重要的意义,引起了世人的广泛关注,成为跨领域的学术焦点。利用出土新材料进行易学研究也便成为一道颇为诱人的风景线。第四,是中国哲学史研究的深入。新中国成立以来,在马克思主义的指导下,中国哲学史研究取得了颇具特色的成就,但也存在着不少的问题。其中之一,是对于在中国古代哲学发展中具有相当重要意义的经学,特别是经学之核心的易学的研究,重视不足。80 年代以来,随着对这一问题的不断反思,有些学者开始加强这方面的研究,引起了从事中国哲学史研究的学者们的重视,促进了易学研究的深入进行。第五,是西方科学家对包括《周易》在内的东方神秘主义的吹捧。进入本世纪下半叶以来,随着自然科学的飞速发展,西方近代经典科学方法的局限性愈来愈显得突出。于是,一些学者开始把目光转向中国古典哲学。如量子力学哥本哈根学派的尊师玻尔认为量子论的

认识论问题,在中国哲学家那里已经碰到了,他还特别选择太极图作为他自己家族的族徽。又如美国高能物理学家卡普拉在其1975年出版的《物理学之道》中,把现代物理学和东方哲学进行对比,企图寻找二者之间的内在一致性^①。这些都从一个方面激发了人们对于古老易学的兴趣,也使一些粗通自然科学的易学爱好者对《周易》充满了无限幻想。第六,是文革时期的思想禁锢与80年代以后的思想解放,在某些人们的观念中造成了一定的失落和反差,他们普遍感到人生的空虚和命运的不可把握,这种意识又在随后而来的市场竞争中得到加强。于是,他们中的有些人把目光投向披着易学外衣的占筮迷信,企图从中找到“说法”。而由于这些人分布在社会各阶层,形成了强大的需求市场。一些江湖术士以及个别对易占颇有研究的人士便借此机会翻印盗版了大量的有关书籍,使易学急剧升温,成为无人不知的“显学”。

以上六个方面的原因,前四个方面可以看作是易学研究的题中应有之义,反映了易学的内在价值及其发展的基本规律;后两个方面在很大程度上是人为炒做的结果,只能逞能于一时。另外,这几方面的原因,也大致反映了这一时期易学研究的基本倾向和多学科、多角度、多层面的研究特点。大体说来,这一时期,学者们主要进行了《周易》经传的研究、《周易》系统典籍的研究、易学史的研究、易学哲学的研究、《周易》与中国传统文化的研究、易学与科学的研究,以及《周易》与新出土材料的研究等。这些研究,有的属于易学本身的老问题,有的则是与时代密切关联的新问题,新旧问题交织在一起,共同构成了本世纪后20年易学研究的丰富多彩的画面。从本章开始到第八章,我们将对这一时期的易学研究做一简单的介绍。

^① 参见董光璧:《易学与科技》第230—233页,沈阳出版社,1997年(下同)。

第一节 高亨及其《周易大传今注》

作为传统易学的诠释对象——《周易》经传在本世纪遇到了许多新问题,这些新问题都需要作出考证和说明。三四十年代和 60 年代的易学研究,都曾从不同的角度对这些问题提出了一系列的观点和看法,但也都没有得出多少公认性的结论。进入 80 年代以来,这些问题仍然被不少的易学家所重视,他们一边注释《周易》经传的文本,一边对其中的一些问题进行考证,力图用现代人的眼光把《周易》讲通。本节及以后两节即选取高亨、金景芳、黄寿祺等三家有代表性的观点予以介绍。

高亨(1900—1986 年),现代古文字学家、古代文化史家、易学家,字晋生,吉林双阳人。毕业于清华大学研究院。解放前曾任东北大学教育学院、河南大学、武汉大学、齐鲁大学、西北大学、山东大学等校教授。解放后,历任西南师范学院研究员、吉林师范专科学校、山东大学教授。对经学、子学、史学和金石甲骨文字等均有较高造诣。关于《周易》,高先生早在 40 年代,就曾以《周易古经今注》而闻名;60 年代,出版《周易杂论》;70 年代,又出版《周易大传今注》。前两部书的思想我们在相关的章节中已经作了介绍,此处将只围绕《周易大传今注》,重点评述其 70 年代以后的易学观点。

一、《周易大传今注》的方法及体例

《周易大传今注》始撰于 1964 年,1970 年完稿,1979 年由齐鲁书社出版。该书由卷首、正文、附录三部分组成。卷首为《周易大传通说》,通论《易传》之名称、篇数、编次、作者、成书年代,以及《易传》中的象数问题。正文为“今注”,首列“经意”,依经文原意疏解经文。次列“传解”,依传对经的理解以注经。而“‘经意’与‘传解’

相依并列,意在两者对照,以显示经之原意与传之理解之异同。”^①正文之后为“附录”两篇,一为《先秦诸子之〈周易〉说》,一为《本书引用〈周易〉注释书》。与其早年的《周易古经今注》一样,《周易大传今注》亦以恢复《大传》的本来面目为目的,其注释方法亦与《周易古经今注》“以经观经”的指导思想相一致,而“以传观传”。高先生认为,作为一部成书于战国时代、又不出于一人之手的《易传》,其对《易经》的说释,乃是以《易经》卜筮的“旧瓶”,装《易传》哲学思想的“新酒”。因此,《易传》解经与《易经》原意往往相去很远,所以,“研究这两部书,应当以经观经,以传观传。解经则从筮书的角度,考定经文的原意,不拘牵于传的说释,不迷惑于传为经所涂的粉墨脸谱,这样才能窥见经的真相。解传则从哲学书的角度,寻求传文的本旨,探索传对经的理解,并看它那一点与经意相合,那一点与经意不合,那一点是经意所有,那一点是经意所无,这样才能明确传的义蕴”^②。而自汉以后,两千余年,注释《周易》的人约有千家,都是熔经传于一炉,依传说经,牵经就传,传解经而正确,注家也就正确了,传解经而错误,注家也就错误了,不能尽得经的原意,而且失去传的本旨。基于这种认识,高先生的《周易大传今注》,以《易经》为参照,只对《易传》之所固有者进行说解,对于《传》所无而为后人画蛇添足、滥加花样的东西则一概摒弃不取。

通观《周易大传今注》,高先生于“传解”部分,约有四类表达方式:

第一类:“与经意同”;

第二类:“余与经意同”;

第三类:“传解卦辞与经意同”、“其余字与经意同”、“字义与经

① 高亨:《周易大传今注》“叙例”,第6—7页,齐鲁书社1979年(下同)。

② 《周易大传今注》“自序”第2页。

意同，而文义异”；

第四类：不明言“传解”与“经意”同否。

在这四类中，“与经意同”意指“传解”与“经意”相合；“余与经意同”意指“传解”与“经意”部分相合；“传解卦辞与经意同……”意指“传解”与经之某方面相合；其不明言“传解”与“经意”同否，则指“传解”与“经意”不合。据本人的粗略统计，其言“与经意同”者，约 186 条，其言“余与经意同”者约 105 条，其言“传解与卦辞同……”者约 20 余条，其不明言与“经意”同否者约 133 条。其中，六十四卦卦辞的“传解”，“与经意同”者无，“余与经意同”者 22，不明言与“经意”同否者 31，“传解与卦辞同……”者 11。这说明《彖传》、《象传》对卦辞的解释不及《象传》对爻辞的解释与“经意”的相合率为高。兹分别讨论如下：

（一）“与经意同”

据高先生的研究，《易传》对《易经》的解释，有些比较符合《易经》的本来意义。如《坎》初六：“习坎，入于坎，窞，凶。”《象传》曰：“‘习坎入坎’，失道‘凶’也。”高先生认为《象传》的解释“与经意同”。高先生说：

经意：习读为袭，重也。坎，坑也。窞与陷同，坠入其中也。爻辞言，坎中有陷，人入于坎中而陷焉，是凶矣。

传意：爻辞云“习坎，入于坎，窞，凶”，乃行人失其路而逢凶也。路有重坎，行人宜走别路以避之，今竟入于坎而陷焉，此是行人失其宜走之路，以致凶灾。以喻人之行事，则是失其平坦之道，误犯重陷，以招祸殃。^①

^① 《周易大传今注》，第 275 页。

在高先生看来,《坎》卦初六爻辞的意思是人陷于重坎之陷中,《象传》以重坎之陷释之,“与经意同”。又如《睽》九二:“遇主于巷,无咎。”高先生说,此爻的意思是说“他乡作客,遇主人于巷中,则食宿有处,自无咎矣”。《象传》谓“‘遇主于巷’,未失道也”,以“没有迷失道路”为释,“与经意同”^①。

在高先生所分析的 180 余条“与经意同”的“传解”中,也有一些“传解”,于“大同”中尚存“小异”。如《大有》九二:“大车以载,有攸往无咎。”高先生认为,经意的意思是“用大车以载人与物,有所往则无咎。此比喻人作事有良好之工具,则不失败。”《象传》曰:“‘大车以载’,积中不败也。”意思与经意同,“但以载为专指载物”,似不合于“经”之“载人与物”的原义。又如《复》初九曰:“不远复,无祇悔,元吉。”爻辞的意思是“人出行不远而返,则无大悔,且大吉。”《象传》曰:“‘不远’之‘复’,以修身也。”此谓“人外出干事,自知才德不足,不远而返,以修其身,故无大悔且大吉”。《系辞》云:“子曰:颜氏之子,其殆庶几乎。有未善未尝不知,知之未尝复行也。《易》曰:‘不远复,无祇悔,元吉。’”《象传》、《系辞》均以“速于改过”释“不远复”,与“经意”基本相同,只是“释复为走错路而返”,似与经意有所不协^②。又如《归妹》初九:“归妹以娣。跛能履,征吉。”高先生说,此句爻辞有两层意思:“归妹以娣”是指嫁女以嫁者之妹陪嫁;“跛能履,征吉”是指足疾已愈,利于出行,以喻国力已壮,利于出征。《象传》曰:“‘归妹以娣’,以恒也。‘跛能履吉’,相承也。”高先生释“恒”为恒常,意即嫁女用常规常例;释“承”为佐助,意即跛者有人佐助之,则能步履。引申之则“喻大军出征,将官士兵相互佐助,则弱者亦变强,怯者亦成勇,能战胜敌人而得吉也”^③。佐助之意与经意之足疾已愈稍有不同。但大体而言,“传

①②③ 《周易大传今注》,第 337—338、242—243、441 页。

解”与“经意”同。

总之,高先生之所谓“与经意同”者,一般均指“传解”与经意相合,即或小有差异,亦不妨其大同。

(二)“余与经意同”

也有些“传解”与“经意”不完全相同,或只有部分相同。高先生于《周易大传今注》的“传解”中,均在对不同之处作出说明后,系以“余与经意同”之语,以表明传对经的解释有相合之处。如《讼》六三:“食旧德,贞厉,终吉。”《象传》曰:“‘食旧德’从上‘吉’也。”高先生说:“食借为飭,修也。旧德,固有之美德。贞,占问。厉,危也。爻辞言:人修其旧德,所占之事虽属危险,亦终吉。又筮遇此爻,或为王干事,则无成。”而“传解”读上句为“食旧德,贞,厉终吉。”其释“贞”为正,并认为“修其旧德,是为正道,正道在于服从君上,服从君上则虽危亦终吉。”这种解释与经文之“贞厉,终吉”之意不同。但“传解”的其他意思则与经意同^①。又如《泰》九三:“无平不陂,无往不复。难贞无咎。勿恤其孚,于食有福。”《象传》曰:“‘……无往不复’,天地际也。”高先生认为,爻辞的意思是:“宇宙事物未有平而不陂者,未有往而不返者,故筮遇此爻,占问艰难之事则无咎,艰难将去而平坦即来矣。勿忧被人掠夺,在饮食且有福可享,灾患将去而幸运即来矣。”“传解”以“正”释“贞”,读“勿恤其孚于食有福”为“勿恤,其孚于食有福。”并以“信”释“孚”,谓能诚信则于食有福,与高先生所谓“贞为占问”,“孚为俘虏”显然是不同的。但高先生认为《传》以天地之法则、自然之规律释“无平不陂,无往不复”,则与经意相同^②。又如《睽》初九:“悔亡。丧马勿逐自复。见恶人无咎。”《象传》曰:“‘见恶人’以辟‘咎’也。”高先生的解释是:“复,返也。恶,凶恶。筮遇此爻,其悔可亡;失马不必追寻,

^{①②} 《周易大传今注》,第116、150页。

马将自返；遇见恶人，亦无灾咎。”而《传》将“见恶人”理解为“往见或接见恶人”，“言君子往见或接见恶人，意在不惹恶人之忌恨，不招恶人之伤害，所以避免灾咎也。”这与经文“遇见恶人，亦无灾咎”之意颇为不同。但“余与经意同”^①。

可见，在高先生看来，有些“传解”既有为“经意”之所无者，又有“余与经意同”者，应当具体分析，不可牵经就传。

（三）“传解卦辞与经意同……”

在《周易大传今注》中约有近 20 条“传解”，被高先生系以“传解卦辞与经意同”、“释卦辞与经意同”、“字义与经意同，而文意异”、“其余字义与经意同”、“首句与经意同”、“末句与经意同”等字句。这种说明，与“余与经意同”颇为近似而又有差别。如《大过》九四：“栋隆，吉；有它，吝。”《象传》曰：“‘栋隆’之吉，不桡乎下也。”高先生解释说：“隆，高也。它，古语谓意外之患为它。吝，难也。栋高者室巨，室巨者家大，此自是吉象。虽有意外之患，仅增加困难而已。”而《传》把“栋隆”之“吉”的原因归结为“栋下之梁柱不曲”，“屋栋在上，栋下有坚强不曲之梁柱支持之，屋始不倾，乃为吉。”这种解释，“字义与经意同，而文意异”^②。又如，《明夷》初九：“明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。”《象传》曰：“‘君子于行’，义‘不食’也。”高先生说，这句爻辞是写君子行猎追逐鸣雉的故事，意思是：“鸣雉在飞，因左股受伤而垂其左翼。君子逐之，忍饥三日，往投人家乞食，竟遭主人之谴责。”而“传解”以明夷为日隐于地中，用以比喻君子遭难退隐；以“于飞”喻君子出走；以“垂其翼”喻君子行路疲甚，这是与“经意”不合的。但对于“君子于行，三日不食，有攸往，主人有言”的理解与“经意”颇为一致，所以说：“其余字义与经意同。”^③此种例子又见于《明夷》六

①②③ 《周易大传今注》，第 337、270、322—323 页。

二、九三,《大壮》九三,《损》卦辞之“传解”,《井》上六等。又如《夬》九四:“臀无肤,其行次且,牵羊悔亡。闻言不信。”《象传》曰:“‘其行次且’位不当也。‘闻言不信’,聪不明也。”高先生解释说:“筮遇此爻,将受刑杖,臀部皮开肉脱,其行趑趄而难进,但牵羊献当权者,则其悔可亡。又筮遇此爻,所闻之言不信实,乃谎言。”“传解”的“前三句与经意同”,而释“闻言不信”为“听人之言而不相信,成为受刑杖之一种原因”,则与经意不附^①。又如《井》卦辞:“改邑不改井,无丧无得。往来井,井汔至,亦未繙井,羸其瓶,凶。”高先生解释说:“井,卦名。邑,古称小村小镇亦曰邑,……汔,水竭。至借为窒,塞也。繙借为裔,穿也。羸借为儡,毁也。卦辞言:改建其邑,不改造其井,无失无得。若众人往来井上以汲水,井水已竭,为泥所塞,不穿其井,而毁其瓶,则无汲水之处,又无汲水之器,是凶矣。”《彖传》曰:“巽乎水而上水,《井》。井养而不穷也。‘改邑不改井’,乃以刚中也。‘往来井,井汔至,亦未繙井’,未有功也。‘羸其瓶’,是以凶也。”《彖传》以“刚中”解释“改邑不改井”,是指井中之四壁坚刚尚未损坏。以“未有功也”解释“往来井”等,是指井已水竭泥塞,而不穿之,则对人未有用。以“是以凶也”解释“羸其瓶”,是指毁其瓶,则由无汲水之具,将无水可供饮食而至凶。可以看出,高先生理解的经文的意思与“传解”基本一致,所以高先生说:“解卦辞与经意同。”^②类似的例子颇为不少,如《剥》、《晋》、《解》、《姤》、《震》、《归妹》等。高先生或曰“传解卦辞与经意同”,或曰“传释卦辞与经意同”,或曰“卦辞与经意同”,或曰“释卦辞与经意同”,总之,都是指《彖传》对卦辞的解释与经意基本一致。

可以看出,高先生所谓的“余字与经意同”,“首句与经意同”,“末句与经意同”等,与前面所谓的“余与经意同”属于同一类型,均

①② 《周易大传今注》,第372、401—402页。

是指“传解”部分地合于“经意”。高先生所谓的“传解卦辞与经意同”等,与前面所谓的“与经意同”属于同一类型,均是指“传解”基本合于“经意”。

(四)不明言“传解”与“经意”同否

在《周易大传今注》中,约有 130 多条“传解”,未明言与“经意”同否。如《讼》六五:“童蒙,吉。”《象传》曰:“‘童蒙’之‘吉’,顺以巽也。”高先生认为,爻辞的意思是:童蒙是年幼无知之人,在大人的爱护教养之下,所以为吉。而《象传》的意思是:童蒙柔顺而服从大人,故吉。高先生说:“《象传》此释乃以六五及上九之爻象爻位为据。六五为阴爻、为柔,上九为阳爻、为刚。六五在上九之下,象人之柔者服从刚者。”^①可见与经意不符。又如《泰》六四:“翩翩,不富以其邻,不戒以孚。”《象传》曰:“‘翩翩不富’,皆失实也。‘不戒以孚’,中心愿也。”高先生说:“翩翩,鸟疾飞之貌,比喻人之游荡。以,因也。孚,古俘字,掠夺也。爻辞言:此游荡者本是富人,今则不富矣,因其邻掠夺其财物也,其人游荡,不自戒备,故被掠夺也。”而《象传》的意思,“翩翩当读为徧徧,巧言欺人也。上以字,及也。下以字,用也。戒,告。孚,信也。爻辞言:此徧徧者耗尽自家之财物而不富矣,又骗取其邻之财物,累及其邻,则不告戒以诚信,因告戒亦无益也。”^②“传解”与经意正好相反。又如《蛊》九二:“干母之蛊,不可贞。”《象传》曰:“‘干母之蛊’,得中道也。”高先生的理解是,“干,除去也。蛊,毒虫,以喻小人。不可贞,所占问之事不可为。爻辞言:子欲除去其母之蛊虫,例如欲除去母之宠男,此不可为之事。”高先生举例说,春秋时,卫灵公之夫人南子与宋公子朝通奸,其子蒯聩欲除去之,结果蒯聩被废黜。此事正与此爻之意思同。而“《易传》之读法是‘干母之蛊,不可,贞。’干犹为也。蛊,事

^{①②} 《周易大传今注》,第 103、150 页。

也。贞正也。爻辞言：子干其母之事，其母不以为可，然子为母服务，亦是正道。”可见，《易传》的解释与经文的原意相去甚远^①。类似的例子还十分之多，由以上三例可知，高先生“未言传解与经意同否”的“传解”，一般均是在高先生看来与经文的本来意思有出入的“传解”。

以上四个方面是高先生注解《易传》的四种主要行文方式，用他自己的话说就是：“寻求传文的本旨，探索传对经的理解，并看它那一点与经意相合，那一点与经意不合，那一点是经意所有，那一点是经意所无”^②。可以看出，高先生在“以传观传”思想的指导下，从文字入手，既不盲从任何传统易学家注解《周易》经传的体例，也不妄加任何没有根据的主观见解，力争做到字字征实，句句在理。他的这种对于《易传》的理解，与传统经学中的依传说经，牵经就传的治经方法显然是很不相同的。传统经学中的依传说经，牵经就传，重视经传之间的联系，但也往往把经之所无，而为传之发挥者归之于经。特别是人为地在经传之间寻找内在的逻辑关系，并把传的逻辑误认为是经的逻辑，从而混淆和抹杀了经传之间的区别。高先生强调“寻求传文的本旨，探索传对经的理解，并看它那一点与经意相合，那一点与经意不合，那一点是经意所有，那一点是经意所无”，正是为了纠正传统经学中“熔经传于一炉，依传说经，牵经就传……不能尽得经的原意，而且失去传的本旨”的错误。应该说，高先生按照自己对《周易》经传的理解，用自己的注释方法，完成了自己为自己提出的任务。当然，过分强调经传之别，也往往容易导致割裂经传、忽视二者之间的发展关系的错误倾向。不过，我认为就高先生的研究而言，尚不存在这种失误。因为他力

① 《周易大传今注》，第203页。

② 《周易大传今注》“自序”，第2页。

图客观地指出“传解”与“经意”之“合”与“不合”，“传解”为“经意”之“有”与“无”。“合”与“不合”，正可表明二者之间的区别和联系；“有”与“无”，正可表明二者之间的继承与发展。因此可以说，高先生的这种“经传分观”正好可以帮助人们比较、认识经传之同异、之因损。

二、《易传》中的象数问题

“以传观传”，是就传中之所有而解释之，不作任何画蛇添足之事。《易传》解经，多用象数，所以，高先生注释《易传》，也十分注意其中的象数问题。这是与其注释《易经》有所不同的。高先生说：“《易经》既是筮书，筮人自然要根据卦爻的象数来判断人事的吉凶。《易经》的卦爻辞自然有些语句和象数有联系。然而决不是句句都有联系。象数乃筮人用以欺世的巫术。我们研究《易经》，目的在考察上古史实，能读通卦爻辞，洞晓它的原意就够了，追求古代巫术没有什么用处，我认为注释《易经》应当排除一切象数说。”但“《易传》作者多用象数以释《易经》的卦名、卦义与卦辞、爻辞，以抒写其对于自然界、社会、政治、人生诸方面的种种观点，因而《易传》成为比较难读的书。《易传》本身既有象数说，因而注释《易传》，研究其中的哲学思想，不能扫除象数说。然而《易传》解经不是尽用象数说，不用象数说的地方也不少。我以为注释《易传》，须讲明其固有的象数说，但要至此而止，不可多走一步。”^① 本着这种指导思想，高先生在《周易大传今注》中，既于卷首的《周易大传通说》中特设“周易大传象数说释例”一篇，集中介绍《易传》中的象数问题，又在《周易大传今注》中遇有象数问题的地方，随文加以详解。

何为象数？高先生说：“简言之，象有两种：一曰卦象，包括卦

^① 《周易大传今注》“自序”，第4页。

位,即八卦与六十四卦所象之事物及其位置关系。二曰爻象,即阴阳两爻所象之事物。数有两种:一曰阴阳数,如奇数为阳数,偶数为阴数等是。二曰爻数,即爻位,以爻之位次表明事物之位置关系。”这些就是象数的主要内容^①。

(一) 卦象与卦位

1. 卦象

《易经》六十四卦,均由八卦两两相重组成,由于《周礼》中有“其经皆八,其别卦皆六十有四”之说,所以,易学史上,称八卦为经卦,称六十四卦为别卦。《易传》根据卦爻符号的区别,分八卦为阴阳两类,以象征宇宙间的万事万物。乾、震、坎、艮为阳卦,坤、巽、离、兑为阴卦。其中,乾由三阳爻组成,为纯阳之卦。坤由三阴爻组成,为纯阴之卦。震、坎、艮三卦皆由一阳爻两阴爻组成,而其爻画皆为五,为奇数,为阳数,故此三卦亦为阳卦。巽、离、兑三卦皆由一阴爻两阳爻组成,而其爻画皆为四,为偶数,为阴数,故此三卦亦为阴卦。《易传》又分宇宙之物(包括人)为阴阳两类。认为阳物之性是刚,阴物之性是柔。从而以阳卦象阳物,即象刚性之物;以阴卦象阴物,即象柔性之物。高先生说:“此种义例,《彖传》常用之,《象传》则不用。”

八卦只有八种,如要用它象征宇宙间的一切事物,则必须如《说卦》所载,一卦具有多种象征意义,才能起到“弥纶宇宙”的作用。高先生认为,《说卦》所记,有基本卦象,有引申卦象。乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽等八种卦象,“盖八卦之原始卦象,传统之说法,自先秦以来,言《易》者皆遵用之”。乾为马、坤为牛、震为龙等等则为引申卦象。“《易经》本为卜筮书,占筮本为巫术,八卦之引申卦象,筮人可以由基本卦象触

^① 《周易大传今注》,第14页。

类旁通,灵活运用,甚至信口雌黄,提出个人之说法。所以先秦人言《易》,关于引申卦象之说法,已有歧异。《说卦》所记,只是一家之言,不可专信,……但此篇所述,亦多有用处,可据以解《易经》及《彖》、《象》、《系辞》诸传,惟未能满足研究经传之需要,为可憾也。”^①如《乾》卦,“乾为天”(见于《说卦》),此是乾之基本卦象。如《泰·彖传》:“天地交而万物通也。”《泰·象传》:“天地交,泰。后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”即是以乾为天。“乾为天而比以朝廷”(不见于《说卦》),此因《易传》作者视朝廷如天廷也。如《遁·象传》:“天下有山,遁。君子以远小人,不恶而严。”高先生说:“按《象传》以天比朝廷,以山比贤人,以天下有山比朝廷之下有贤人。贤人不在朝廷之上,而在朝廷之下,乃退隐于野,是以卦名曰《遁》。”^②“乾为君”(见于《说卦》),此因《易传》作者认为君在一国之中,尊高为天也。如《否》之《彖传》:“上下不交而天下无邦也。”《否》之《象传》:“天地不交,否。君子以俭德避难,不可荣以禄。”高先生说:“乾又为君上,坤又为臣下。然则《否》之卦象又是君上之意不通于下,臣下之意不通于上,上下不交。上下不交则其国亡,天下无此邦矣。”^③

除此之外,在《彖传》、《象传》中,乾还代表君子、阳气、刚健等等(参见《周易大传通说》中之“《彖传》、《象传》中之卦象备查表”),兹不具引。高先生本其“以传观传”的宗旨,亦每每据上述卦象及《说卦》中所载之卦象注解《易传》。

2. 卦位

别卦由经卦相重而成,每一别卦均包括两个经卦,两经卦的上下关系,就是卦位。高先生说:“卦位者,别卦所重之两经卦之位置也。”“卦象与卦位相结合,乃构成其卦象之整体,卦位属于卦象,卦

^{①②③} 《周易大传今注》,第607—608、304、155页。

象包括卦位。”高先生根据《彖传》、《象传》、《系辞》、《序卦》、《杂卦》，认为《易传》卦位的义例约有六种：

其一，异卦相重是上下之位：即一别卦是不同之两经卦相重，象两种事物，此两种事物是上下之关系。如《蒙》之《象传》曰：“山下出泉，蒙。”蒙之上卦为艮，下卦为坎。艮为山，坎为泉。所以蒙之卦象是“山下出泉”。艮与坎，山与泉，乃上下关系。这类卦象，《彖传》较少，《象传》较多。

其二，异卦相重是内外之位：即一别卦是不同之两经卦相重，象两种事物，此两种事物是内外之关系。“此乃《易传》以下卦为内卦，以上卦为外卦，将两经卦上下之位视为内外之位也”。如《明夷》之《彖传》曰：“内文明而外柔顺。”《明夷》内卦为离，外卦为坤。离为文明，坤为柔顺。故《明夷》之卦象是内文明而外柔顺。离与坤，文明与柔顺，乃内外关系。这种卦象亦是《彖传》较少，《象传》较多。

其三，异卦相重是前后之位：即一别卦是不同之两经卦相重，象两种事物，此两种事物是前后关系。“此乃《易传》以上卦为前卦，以下卦为后卦，将两经卦上下之位视为前后之位也。”如《需》之《彖传》曰：“需，须也，险在前也。刚健而不陷。”需之前卦为坎，后卦为乾。坎为险，乾为健。故需卦之卦象为有险在前，健者处于险后，不冒险，故未陷于险。“此类，《彖传》尚有一条（《蹇》卦），《象传》无之。”

其四，异卦相重是平列之位：即一别卦是不同之两经卦相重，象两种事物，此两种事物是平列之关系。“此乃《易传》将两经卦上下之位视为平列之位也。”如《屯》之《彖传》曰：“雷雨之动满盈。”《屯》之下卦为震，上卦为坎。震为雷，坎为水，雨亦为水。故《屯》之卦象为雷行雨降，雷雨并动，乃平列之关系。此类卦象，“《彖传》中多有之，《象传》中盖无之。然《象传》中有似此类而非此类者，不

可不辨”。仍以《屯》卦为例,《屯》之《象传》曰:“云雷,屯。”这里的云与雷似为平列,“其实仍以卦之上下之位表示卦象之上下关系。《屯》之上卦为坎,下卦为震。坎为水,云亦水也,震为雷。然则《屯》之卦象是云雷。所谓‘云雷’乃云在上,雷在下,谓云行于上,雷击于下也。”

其五,同卦相重是重复之位:即一别卦是相同之两经卦相重,象一种事物,此物是重复之关系。同卦相重只有乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦。如《彖传》释《巽》为“重巽以申命”。

其六,同卦相重而不分其位:即一别卦是相同之两经卦相重,象一种事物,此事物仍为一体,不含有重复之意义。此例只有六条。如《象传》释《乾》为“天行健”,即是如此。^①

根据高先生的理解,这六种关于卦位的义例,为《易传》解经的基本义例之一,高先生注释《易传》亦每每遵循之。

(二) 爻象与爻数

1. 爻象

高先生说:“爻象者,《易》卦之爻所象之事物也。”^② 有阳阴两种,即:“—”与“--”,“—”象阳,谓之阳爻;“--”象阴,谓之阴爻。高先生认为,古人用“—”象阳,用“--”象阴,乃是出于其对天地的直观认识。在古人的观念中,天体浑然一体,苍苍无二色,以一整画象之,谓之阳;地体分水陆两部分,以两断画象之,谓之阴。因此,《系辞》才有“天一,地二。……”之说。古人又用代表天之阳的“—”和代表地之阴的“--”两种符号,分别代表天地间的阳类之物和阴类之物。于是,使“—”成为代表阳性概念的符号,“--”成为代表阴性概念的符号。《易传》的解《易经》,也遵循着这种认

① 以上引文均见《周易大传今注》,第21—24页。

② 《周易大传今注》,第30页。

识,以阳爻象阳性之物,即象刚性之物;阴爻象阴性之物,即象柔性之物。“具体言之,《易传》以阳爻象男,象有权利之君上,象有才德之君子,象强而多力之人,象刚健之德,象坚刚之物等;以阴爻象女,象受统治之臣民,象无才德之小人,象弱而少力之人,象柔顺之德,象柔软之物等。要之,其划分之阳阴刚柔,或属于自然性,或属于社会性,凡属于社会性者,多由于作者站在统治阶级之立场。”^①如《说卦》云:“震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故谓之中男。离再索而得女,故谓之中女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。”高先生解释说:“震坎艮皆为阳卦,故皆为男。巽离兑皆为阴卦,故皆为女。凡阳卦皆一个阳爻,以阳爻为主爻。凡阴卦皆一个阴爻,以阴爻为主爻。……震之第一爻为阳爻,阳爻象男,故一索而得男。巽之第一爻为阴爻,阴爻象女,故一索而得女。”^②这是阳爻象男,阴爻象女的证据。又如《系辞》云:“阳,一君而二民,君子之道也。阴,二君而一民,小人之道也。”高先生解释说:“阳指阳卦,阴指阴卦。君子指统治者。小人指庶民。震坎艮三阳皆一阳爻、两阴爻。阳爻象君,阴爻象民。此象一君统治多数民,乃统治者之道也。巽离兑三阴卦皆两阳爻、一阴爻。此象一民受多数君之层层统治,乃小人之道也。”^③这是阳爻象君,阴爻象民的证据。

2. 爻数

高先生说:“爻数者,易卦各爻所居之位次,即爻位也。”^④《易经》六十四卦,每卦六爻,各爻位次之顺序乃自下而上,依次为初、二、三、四、五、上。高先生认为,按《易传》,关于爻位的情况有四种:

其一,天位、地位、人位。别卦之五爻为天位,以二爻为地位,

①②③④ 《周易大传今注》,第31、620、569、32页。

以三爻为人位。

其二，上位、中位、下位。别卦之上爻为上位，二、五之爻为中位，初爻为下位。

其三，阳位、阴位。别卦之初、三、五为阳位，二、四、六为阴位。

其四，同位。别卦之初、四，二、五，三、上为同位。

高先生说：“六十四卦，每卦六爻，每爻各有其象，各有其位，爻象与爻位乃相结合而不可分割者也，《彖传》常以一卦之六爻爻象与爻位之结合或某爻爻象与爻位之结合释其卦名、卦义或卦辞。《象传》常以一卦之一爻或两爻爻象爻位之结合释其爻辞。《文言》亦以乾卦一爻爻象与爻位之结合释其爻辞。”具体而论，其“义例”有六：

其一，刚柔相应。“刚柔相应者，一卦六爻有阳爻，有阴爻，阳爻为刚，阴爻为柔，刚柔之位次构成彼此相应和之形态也。”^①高先生说，《彖传》有时以此种形态释其卦名、卦义或卦辞。而《象传》无此例。具体而言，又有五种情况：一为五柔应一刚。如《师》之《彖传》曰：“刚中而应。”“此句据《师》卦之爻象爻位为释。卦之九二为阳爻，为刚，居下卦之中位，是为‘刚中’。大人为刚。刚中象大人守中正之道。初六、六三、六四、六五、上六皆为阴爻，为柔，围绕九二之刚，是为五柔应一刚，是为上下皆应，简称曰‘应’，象上下之人皆应和大人。”^②二为五刚应一柔。如《大有》之《彖传》曰：“柔得尊位大中，而上下应之。”此“柔”指六五，处上卦之中。“上下应之”，指其他五阳爻应此一阴爻。此五刚应一柔之例。三为三双同位爻刚柔相应。如《恒》《彖传》曰：“刚柔皆应。”即指初六之柔与九四之刚，九二之刚与六五之柔，九三之刚与上六之柔彼此相应。四为三双同位爻刚柔敌应。如《艮》之《彖传》曰：“上下敌应，不相与

①② 《周易大传今注》，第35、120页。

也。”此指《艮》之初六与六四，六二与六五，九三与上九彼此同性相敌，“是上下卦之 triples 同位爻皆刚与刚对立或柔与柔对立，此象上下不能合作也。”^① 五为两中爻刚柔相应。如《同人》之《彖传》曰：“中正而应。”此指《同人》下卦六二阴柔之爻与上卦九五阳刚之爻相应。高先生说：“《彖传》刚柔相应之说，反映作者刚柔合作论之观点。刚柔合作包括男女合作，君臣合作，亦包括君民合作等。可见此说实质是矛盾调和论与阶级调和论。”^②

其二，刚柔相胜。据高先生的研究，刚柔相胜有两种：一是刚胜柔。此是指刚之势力众强，柔之势力孤弱，刚能胜柔。如《夬》之《彖传》曰：“刚决柔也。”高先生说：“《夬》卦是五阳爻居下，一阴爻居上。阳为刚，刚为君子；阴为柔，柔为小人。然则《夬》之爻象是五刚在下而势力众强，一柔在上而势力孤弱，刚能战胜柔，能决定柔，是为‘刚决柔’。”^③ 二是柔胜刚。此是指柔之势力众强，刚之势力孤弱，柔能胜刚。如《剥》之《彖传》曰：“柔变刚也。……小人长也。”此卦初、二、三、四、五均为阴爻，惟上九一爻为阳，五柔连成一片，势力众强，一刚势力孤弱。刚柔斗争，则柔能胜刚，柔能改变刚。高先生认为，“《彖传》中刚柔相胜之说，反映作者矛盾斗争论之观点。但其所反映者，仅是统治阶级内部所谓君子与小人之矛盾斗争，其局限性甚大。且作者认为君子与小人非绝对不可调和，如上述‘五刚应一柔’一例，即君子与小人之矛盾调和论。”^④

其三，刚柔位当与位不当。《易传》解经有“位当”、“位不当”之说，阳爻居阳位，阴爻居阴位为当位，反之为不当位。高先生认为，“位当象人所处之地位（包括环境）相当，包括人所处之地位有利，人之才德与其职位相当，或人之行事与其职位相当。位不当与此相反。《彖传》有时以位当位不当之说释卦名、卦义或卦辞，《象传》

①②③④ 《周易大传今注》，第36、37、369、38页。

常以位当位不当之说释爻辞，皆以位当为吉利之象，以位不当为不吉利之象。”有两种情形：一是刚柔位当；一是刚柔位不当。前者如《既济》，后者如《未济》。高先生说：“综计《彖传》、《象传》言刚柔位当者 23 条，言位不当者 24 条，共 47 条。足见位当位不当为《易传》重要义例之一。此义例反映作者重视人所处之地位与环境，并强调人在其位，任其职，宜称其职，宜尽其职。”^①

其四，刚柔得中。刚柔得中，是指上下卦之中位。《易传》认为，得中乃象人有正中之德，有正中之德而能践履之，则能胜利，所以得中为吉利之象。高先生说，《彖传》常以得中释卦名、卦义和卦辞。《象传》常以得中释爻辞。《文言》亦偶以得中释爻辞。有五种情形：一是一刚得中，如《渐》之《彖传》曰：“其位刚得中也。”即指九五而言。二是一柔得中，如《同人》之《彖传》曰：“柔得位得中。”即是指六二而言。三是双刚得中，如《中孚》之《彖传》曰：“柔在内而刚得中。”即兼指九二与九五而言。四是双柔得中，如《小过》之《彖传》曰：“柔得中。”即兼指六二、六五而言。五是刚柔分中，如《观》之《彖传》曰：“中正以观天下。”即兼指六二与九五而言。高先生说：“《易传》刚柔得中之说，反映作者之中道思想。”^②

其五，刚柔居尊位或居上位或居下位。《易传》以每卦之第五爻为天位，为君位，为尊位，第六爻为上位，第一爻为下位，并认为阳爻或阴爻居此三位，各有其意义。有三种情形：一是刚柔居尊位，如《履》之《彖传》曰：“刚中正，履帝位而不疚，光明也。”此是指九五而言。《大有》之《彖传》曰：“柔得尊位，大中，而上下应之。”此是指六五而言。二是刚柔居上位。此又有三种：一为居高贵之位，如《履》上九：“元吉。”《象传》曰：“元吉在上，大有庆也。”二为居穷困之位，如《节》上九：“苦节，贞凶。”《象传》曰：“其道穷也。”三为居

①② 《周易大传今注》，第 39—40、43 页。

满盈之位,如《乾》上九:“亢龙有悔。”《象传》曰:“盈不可久也。”三是刚柔居下位,如《乾》初九:“潜龙,勿用。”《象传》曰:“阳在下也。”《大过》初六:“藉用白茅。”《象传》曰:“柔在下也。”高先生认为《彖传》无此例。

其六,柔从刚与柔乘刚。柔从刚与柔乘刚,也是《易传》解经的重要义例之一。高先生说:“《易传》中柔从刚与柔乘刚两例,反映作者拥护君权统治与男权统治之思想。”^①

以上为高先生提出的《易传》中的象数问题。不难看出,高先生重点讨论的,是《易传》在解释卦爻辞中涉及到的一些象数义例。至于与解释《易经》卦爻辞联系不大,而为《易传》所独自发挥者,如“天地之数”、“大衍之数”等等,高先生则未予详细解释,只是在有关章节的注释中给予了简单地说明。由此可见,高先生在这个问题上的慎重态度。

在传统易学中,《易传》对《易经》的解释一向被视为标准答案、金科玉律。所谓依传解经,牵经就传,不敢有半点怀疑。进入本世纪以来,由于历史主义和实证主义的研究方法得到普遍的信仰和运用,人们开始用新的观念,从新的角度重新探索《周易》经传的关系。本世纪初影响很大的古史辨派的著名代表顾颉刚等人提出了“经传分观”的经学研究的新思路。本世纪60年代,我国的部分马克思主义哲学家又在“坚持严格的历史性”的口号下,重新肯定了“经传分观”的重要意义^②。综观本世纪的易学研究,始终坚持“经传分观”的治经方法,并在《周易》经传的注释和研究中作出突出贡献的学者,可以说首推高亨先生。站在20世纪中国易学发展史的立场看,高先生关于《周易》经传的注释与研究是很有特色的,这种

① 《周易大传今注》卷首,第47页。

② 参见拙作:《论20世纪的中国易学研究》,《国际易学研究》第四辑。

特色具体可以概括为经传分观的历史观念和文字训诂的注经方法。前者是 20 世纪易学研究中的新观念,可谓 20 世纪的经学话题,而为高先生所认同;后者是传统经学解释学所固有的方法之一,而为高先生所汲取。当然,经传关系问题是一个相当复杂的问题,就是在本世纪,坚持传统易学中“依传注经”原则的学者也仍不少,如著名易学家金景芳、黄寿祺等。可以说如何看待《周易》经传之间的关系,仍是一个值得探讨的经学问题。高先生的注释只代表自己的看法,其所谓的“传解”与“经意”之同否,也只反映他对经传文字的理解。但他坚持历史主义的原则和实证主义的方法,力图在还原《易经》与《易传》的时代面目的基础上分别说出它们各自的内涵特征,以及它们之间的区别和联系。这种探索,无疑是值得肯定的。

第二节 金景芳及其《周易全解》

金景芳(1902—),著名历史学家、易学家,字晓村,辽宁义县人。早年毕业于辽宁省立第四师范学校,曾任中学教员,后任东北大学讲师、教授,东北文物管理处研究员。解放后历任吉林大学教授、图书馆馆长、历史系主任等职。金先生“少年嗜《易》,历数十年不辍”^①,40 年代初曾出版易学专著《易通》,50 年代发表《易论》,之后陆续有《周易讲座》、《周易全解》(与吕绍纲合著)等著作及《说易》、《关于周易的作者问题》等论文发表。金先生说:“古往今来说《易》之书,总有二弊。一蔽于单纯地视《周易》为卜筮之书,而不承认《周易》里边有深邃的哲学思想。二蔽于斤斤于一词一句的诠释,而无视《周易》六十四卦的结构中存在着完整的思想体系。”^②

①② 金景芳:《周易讲座》“序”,第 1 页,吉林大学出版社 1987 年(下同)。

有见于此,金先生治《易》,恪遵孔子作《易大传》所开辟的道路,虽然并不否认《周易》是卜筮之书,但着眼点却不在卜筮,而在于其内部所蕴藏着的哲学思想。因此,自撰著《易通》至今,金先生始终以王弼、程传为依归,并坚持“用马克思主义理论、方法看待《周易》”^①。

一、《易》源于筮

(一)《易》源于筮

《易》是卜筮之书,卜筮产生于何时,今人已不可知,作为一种原始的宗教迷信活动,它至少在原始社会就已经存在了。但起初只有卜,并没有筮,筮是卜发展到一定阶段后才产生的。金先生对于由卜到筮的发展过程进行了考察,认为商代是卜发展的最盛时期,从事这一职业的“巫”在社会中地位特殊而重要,他们不仅是卜的职业家,而且还担当继承、传播与促进文化的责任。其中有不少人有极为广博的知识。自今天看来,他们都是宗教家,又是文学家、自然科学家,而且还活动于政治舞台。可以说他们是拥有没有分化的全部科学知识。“正由于商代的巫其知识是包罗万象、百科全书式的知识,加以当时农业、畜牧业的发展,要求天文学、数学有更突出的进步,这就给筮的产生……准备了条件”^②。

据金先生的研究,筮的产生时代,可由巫咸的时代来决定(《世本·作篇》:“巫咸作筮”,《吕氏春秋·勿躬》:“巫咸作筮”,《周礼·筮人》:“九筮之名:……二曰巫咸”),最晚不应晚于周,最早不应早于夏,“最可靠的说法,是正当商代卜发展最盛时期”^③。就筮的本身而言,《周礼》所谓“九筮”,久已不传,今日所可考见者,只有《易传》

① 《周易讲座》,第1页。

②③ 金景芳:《学易四种》,第144—145、147页,吉林文史出版社1987年。

中记载的一种筮法。由这种筮法中所说的“象两”、“象三”、“象四时”、“象闰”等等可知,筮在组织形式上与当时的天文学、数学联系密切,其思想内容是与当时的认识水平直接联系着的,反映了当时人的世界观。

金先生认为,与卜不同,“筮是弄数的”^①,弄数的结果,要求用一种相应的东西表示出来,于是卦也就产生了。“卦与筮的关系如影与形的关系。”^②有了卦,再系辞以说明之,便形成了完整的《易》。据此,金先生把蓍、卦、辞看作是构成《易》的三个主要部分,并认为三者之间的联系与关系及其重要意义,完全可以用《说卦传》中的话来加以概括,那就是:

昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。

总之,在金先生看来,由卜而筮,由筮而数,由数而卦,由卦而辞,便形成了完整的《易》书。近年来,考古学界及易学界关于数字卦的研究,证明金先生所谓由筮而生数,由数而生卦的观点是有一定道理的(参见本书第七章)。

(二)卦与蓍并重

筮、卦、辞三者构成了《周易》的主要内容,但金先生说,从哲学的角度看,“筮比卦更重要,至少说筮与卦同样重要”^③。筮占重数,这个数,金先生认为就是“大衍之数”。金先生指出,大衍之数由天地之数组成(“天一、地二;天三、地四;天五、地六;天七、地八;

①③ 《周易讲座》,第3、9页。

② 金景芳:《学易四种》,第150页。

天九、地十。天数五，地数五：五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五”）天一、地二至天九、地十，形成大衍之数机体的低级组织（十是数之小成），由此向上发展，则为“五位相得而各有合”。“五位相得”（天一与地二、天三与地四等等），各成一矛盾统一体；“而各有合”（天数与地数之和）则形成大衍之数机体发展的高级组织，它可以“成变化而行鬼神”。

《系辞》释大衍筮法说：“大衍之数五十有五，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。是故四营而成易，十有八变而成卦。”为什么“其用四十有九”，易学史上存在着各种不同的解释，金先生认为，这些解释通通都没有讲对。金先生说，其实也没有什么奥妙，“大衍之数五十有五”，是自然数，而筮法则出于人为。其所以用四十九，乃是由于只有揲筮四十九蓍才能得出七八九六，而形成六画之卦^①。四十九代表整体之一，象征太极、太一。“分而为二”，象征天地两仪。“挂一以象三”，象征天地之间产生了人。“揲之以四”，象征“四时”，即春夏秋冬。金先生说：“蓍的组成和应用，实反映作蓍（筮法）者的原始的、素朴的但实质上是正确的宇宙观。作蓍者已经认识到宇宙是运动的、不是静止的，是发展的、不是重复的，其运动发展的根本原因，不是外来的，而是由于其内在的矛盾性。”^②

由筮而生数，筮的特点是数；由数而生卦，卦的特点是画，即符号。“《周易》用卦画表达思想和用数表达思想一样，是取它们的抽象性。它们好像代数式，具有普遍意义，代入什么数字都可以。”^③因此，卦的组成与蓍的组成，其原则是基本一致的。金先生解释

①③ 《周易讲座》，第14、18页。

② 《学易四种》，第178页。

《说卦》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”说，“太极”就是一，亦即前面所谓的“整体的一”，一分为二，就是两仪，用符号表示即——，相当于“大衍之数”之有天地。两仪又一分为二，生出四象，即少阴、老阳、少阳、老阴，相当于“大衍之数”之“揲之以四以象四时”。四象再一分为二，生出八卦。“因而重之”，便完成卦的高级组织六十四卦。至此便可以“开物成务，冒天下之道”、“成变化而行鬼神”。

金先生认为，筮卦并重，《系辞》和《说卦》早有明文，只是人们熟视无睹罢了。如《系辞》所谓“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知”，是筮卦并提。《说卦》所谓“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍”，则是卦蓍并论。因此，金先生特别强调：“蓍与卦二者，同等重要，或者说蓍更重要些。”^①

需要指出的是，金先生重视筮法，并非是出于对占卜的兴趣，用他自己的话说：“研究筮法不是为了算卦，是为了了解其中蕴含着的思想。”^② 这一点，后面还将论及。

二、《坤乾》与《周易》

《易》源于筮，《周礼·筮人》有“掌三易以辨九筮之名”的记载。“三易”即《连山》、《归藏》、《周易》。《周礼·太卜》谓三《易》“其经卦皆八，其别卦皆六十有四”；“九筮”即“一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环”。由这些记载可见，《易》原非一种，筮也并不是一家。但后来流传下来的只有《周易》和《易传》所载的一种筮法。据金先生研究，《连山》、《归藏》二书春秋时代可能尚存，如《左传》、《国语》讲卜

① 《周易全解》“序”，第1页。吉林大学出版社1989年（下同）。

② 《周易讲座》，第17页。

筮,有的见于今本《周易》,有的不见于今本《周易》(《左传》襄公九年:“遇艮之八”;《国语·晋语》:“得贞屯悔豫皆八”),便是证明。但《连山》易所留痕迹很少,仅仅知道其经卦八,别卦六十四,占用七、八,六十四卦的结构以艮为首。至于首艮有什么意义,与当时社会有没有关系或有什么关系,今人已无从征考,不能说明。今本《说卦》“帝出乎震”至“然后能变化既成万物也”一节,与《周易》的意义全不相符,其特别强调艮的重要性。如所谓“艮东北之卦也,万物之所成终而所成始也。故言‘成言乎艮’”,“终万物始万物者,莫盛乎艮”等等,“疑是《连山》旧说”^①。

《归藏》所留痕迹也很少,但《礼记·礼运》曾记孔子的话说:“我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉。吾欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾是以观。”郑玄注曰:“得《坤乾》,得殷阴阳之书也,其书存者有《归藏》。”《正义》引熊安生曰:“殷易以坤为首,故曰《坤乾》。”金先生同意此说,并认为,孔子既然可用《坤乾》之义观殷道,证明《坤乾》不是一般的卜筮之书,“它已赋有哲学内容,能比较正确地反映社会思想、理论、观点和政治制度,当然,也反映社会物质生活条件”^②。金先生比较了《坤乾》与《周易》的三点不同:(1)六十四卦的结构,《坤乾》以坤为首,乾居坤后;《周易》则相反,以乾为首,坤居乾后。(2)占法,《坤乾》占七八不变之爻;《周易》占九六变爻。(3)繇辞,由于《坤乾》旧辞不传,所以这方面已无法作出比较。

就六十四卦的结构说,金先生认为,坤乾、乾坤顺序的颠倒,决非主观随意而为,必定与商周社会的政治结构和思想观念有关,“包含着深刻的政治思想与哲学思想”^③。金先生说,商周社会的

①② 《学易四种》,第153页。

③ 《周易讲座》,第4页。

不同,集中表现在继承制方面,即殷人重兄终弟及,周人重父死子继。古人曾把这种不同概括为“殷道亲亲,周道尊尊”。传弟重母统,“母,亲而不尊”(《礼记·表记》),故曰“亲亲”;传子重父统,“父,尊而不亲”(同上),故曰“尊尊”。重母统,亲亲,是原始社会的子遗;重父统,尊尊,是阶级社会的初制。亲亲,反映血缘关系;尊尊,反映政治关系。如《史记·梁孝王世家》(褚少孙补)说:“梁王西入朝谒窦太后。燕见,与景帝具侍坐于太后前,语言私说。太后谓帝曰:‘吾闻殷道亲亲,周道尊尊,其义一也,安车大驾,用梁孝王为寄!’景帝跪席举身曰:‘诺!’罢酒,出。帝招袁盎诸大臣通经术者,曰:‘太后言如是,何谓也?’皆对曰:‘太后意欲立梁王为帝太子。’帝问其状,袁盎等曰:‘殷道亲亲者立弟,周道尊尊者立子。殷道质,质者法天,亲其所亲,故立弟;周道文,文者法地,尊者敬也,敬其本始,故立长子。周道,太子死立适(嫡)孙。殷道,太子死,立其弟。’”据此:

我们可以相信殷道亲亲是残存的旧的氏族社会意识的反映,其表现于哲学思想则为首坤次乾的《坤乾》;周道尊尊是全盛时期的奴隶社会意识的反映,其表现于哲学思想则为首乾次坤的《周易》。^①

金先生说,《坤乾》与《周易》的这种不同,还可以从《系辞传》中得到证实。《系辞传》开篇即说:“天尊地卑,乾坤定矣。”“天尊地卑”实际上就是“周道尊尊”思想的公式化、教条化,其内容包括君尊臣卑、夫尊妻卑、男尊女卑等。这从《周易》对阴阳、刚柔、大小、消息、贵贱、君子、小人的解释中可以明显地表现出来。如《彖传》

^① 《学易四种》,第166页。

释《家人》“家人，利女贞”曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇而家道正，正家而天下定矣。”十分突出地表现了“尊尊”思想。与此相反的《坤乾》，其思想特征可想而知。

就占法说，金先生认为，《坤乾》占七八不变之爻，《周易》占九六变爻，“实代表两种思想方法”。金先生借老子和孔子为例，推论了这两种思想方法的具体表现。在金先生看来，老子思想的特点是，承认宇宙的变动是遵循着正反两方面互相转化的规律，即辩证的规律进行的。但老子处理问题的方法却是“抱一”、“抱朴”、“执古之道以御今之有”和“无为”、“自然”。“《坤乾》占七八不变爻，其意义大概是这样”^①。与老子相同，《周易》也承认事物的变动性。但又与老子不同，在处理问题的方法方面，《周易》强调“趋时”和“化裁”。“‘趋时’是依据具体情况而为适当必要的措置”；“‘化’，谓客观事物发展规律，‘裁’谓人的主观能动性、创造性。‘化而裁之’，不是完全顺随自然，取消人的积极作用，相反的是承认人的积极作用以利用自然，改造自然”^②。《坤乾》与《周易》占法的不同，反映了殷、周两种不同的思想观念。

三、关于《易传》

《易》为卜筮之书，但金先生认为卜筮之中也包含着一定的哲理，而最早揭示其中哲理的是《易传》。关于《周易》经传的关系，本世纪争论颇大。金先生的看法是：“《易大传》与《易经》有密不可分的关系。《易大传》是专为解释《易经》而作的。《易经》端赖有《易大传》作解释才是可以理解的”^③。

①② 《学易四种》，第167、168页。

③ 《周易讲座》“序”，第4页。

(一)孔子是《易大传》的作者

自 30 年代撰作《易通》至今,金先生始终坚定地认为,孔子是《易大传》的作者。理由是:其一,“孔子作《易大传》,其说首见于《史记》。《史记》作者司马迁之父司马谈受《易》于杨何。杨何为孔子九传弟子明见《史记·儒林传》,故其说最为可信”。其二,“孔子作《易大传》,不但其天才、功力有过人者,也依赖于他当日的历史条件”^①。关于第二条理由,金先生解释说,孔子生时,《坤乾》尚存在,据《礼记》的记载,孔子是研究过《坤乾》的,并因此而知殷道。不仅如此,孔子一定也能看到过晋国的韩宣子在鲁大史那里见到过的《易象》,由韩宣子因《易象》而知周朝所以能够王天下的原因,可以推测此书已经是一部有思想内容的著作,不是单纯的卜筮之书了。而孔子“五十以学《易》”、“读《易》韦编三绝”中的《易》,很可能就是韩宣子见到的《易象》^②。

金先生承认,《易传》不可能都是孔子亲笔所作,其中有些东西是旧有的,为孔子所保留。如《说卦传》中“乾,健也;坤,顺也;震,动也;巽,入也;坎,陷也;离,丽也;艮,止也;兑,说也”等等。《说卦传》“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错”,“艮以止之”,“坤以藏之”等等,则很可能是《连山》、《归藏》的旧说。其它如《文言》中的“元者善之长也”等解释元、亨、利、贞四德的话,又见于《左传》襄公九年,出于妇人穆姜之口,也可能是孔子以前的成说,为孔子所吸收,写进了《易传》^③。“综上所述,可以证明孔子生时所能见到的易学佚闻旧说尚多。正是由于孔子具备了这样多的优越条件,所以他能著成此书。”^④

(二)《易传》中有错简,有脱字,有羈入

①④ 《周易讲座》“序”,第 5 页。

②③ 同上书,第 30、28 页。

在肯定了孔子作《易传》之后，金先生又对《易传》在历代的传抄过程中，可能出现的错简、脱字和羸入等问题进行了较为细致的梳理。

关于错简与脱字：

早在 30 年代，金先生就曾提出了《系辞传》“大衍之数”章有脱字的问题，他说：

按：“大衍之数五十”有脱文，当作“大衍之数五十有五”，脱“有五”二字。大衍之数，即下文“成变化而行鬼神”之“天地之数”。“衍”者，推演。“大衍”者，言其含盖一切，示与基数之十个数字有别，盖数之奇偶，分天分地，犹卦之两仪，有一有一。衍成基数，犹《乾》、《坤》等之八卦，只属小成，而不足以应用者也。迨“参天两地”而成“五十有五”，则可应用之以“求数”，“定爻”，“成卦”，乃“成变化而行鬼神”，因以大衍名之。不然，则此处“五十”为无据，而下文“五十有五”为剩语，“洁静精微”（《礼记·经解》）之教，断无此种文例也。^①

这一看法，金先生始终坚持，高亨先生 70 年代作《周易大传今注》，徐志锐先生 80 年代作《周易大传新注》均采用了此说。

除脱字外，今本《易大传》还存在错简问题，最明显的还是“大衍之数”章。今本《易大传》“大衍之数”至“再扚而后挂”一节，“天数五，地数五”至“此所以成变化而行鬼神也”一节，“天一地二”至“天九地十”一节，共五节，分在五处。金先生在吸收张载、程颐、朱熹以及李光地等人研究成果的基础上，对这五段文字重新进行了校正：

^① 《学易四种》，第 56 页。

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十（杨按：朱熹《周易本义》曰：“此简本在第十章之首。程子曰宜在此，今从也。”）。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也（杨按：朱熹《周易本义》：“此简本在大衍之后，今按宜在此。”）。

大衍之数五十有五，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。

是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣（杨按：此段原在“当万物之数也”之后）。

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也（杨按：此段原在“故再扚而后挂”之后）。

金先生认为，“必如此校正，然后文从字顺，义理亦可得而解。”^①

关于驩人：

对于今本《易大传》中存在的后人窜入的问题，金先生重点指出了两处：一处是《系辞下传》“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天”至“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”的一大段文字。这段文字在历史上影响很大，金先生30年代作《易通》时曾相信此说。但“解放后，经过深入研究，始知这种说法不足据”。理由是：其一，这一说法与同书“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的说法相矛盾。比较起

① 《学易四种》，第214页。

来,后一种说法更能具体地阐述八卦的起源,并符合全《易》六十四卦结构的思想实质。其二,下文所谓“以体天地之撰,以通神明之德”,乃是在八卦重为六十四卦,《易》已形成,并且是以乾坤两卦居首之后才有可能。“始作八卦”岂能“以通神明之德,以类万物之情”?其三,司马迁说:“百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。”所谓“包牺氏”只见于《庄子》、《管子》、《淮南子》,不见于孔氏之书,以此可知《系辞传》包牺氏始作八卦之说不足据。其四,《易》卦有《井》,有《鼎》,皆于实物取象,今曰“作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸离”,颠倒本末,于事理说不通。其五,《易大传》提到作《易》者时,只泛称“圣人”,从不确指何人。而此处明言包牺氏始作八卦,可见不可信。基于上述五点,金先生说:“我敢断言这一大段文字,是后世好事者所窜入,不是《系辞传》原文。”^①

金先生指出的第二处羈入文字是《系辞下传》中的“天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人则之”一段。此段文字接在“是故天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之”之后。金先生认为,“是故天生神物……”是承“莫大乎蓍龟”来说的。而“莫大乎蓍龟”又是承“八卦定吉凶,吉凶生大业,是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时”一段话来的。这里的“天生神物”分明是指“蓍龟”,“天地变化”分明是指“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时”,它们都是围绕“八卦定吉凶”而言的。而所谓“天垂象见吉凶”与此不协。又上文已谓“天生神物,圣人则之”,此又忽出“河出图,洛出书,圣人则之”之语,“不但语意重复,自相矛盾,而且‘河图’、‘洛书’是什么东西,在《周易》经传中连个影子也看不到,则所谓‘圣人则之’是则什么呢?因此,我认为‘天垂象见吉凶’二语,也不是《系辞》原文,而是后人窜入的”^②。

①② 《周易全解》“序”,第7、8页。

总之,在金先生看来,《易大传》中有错简,有窜入,有旧说。但不能因此就否定孔子作《易大传》的事实。相反,应该看到,正是由于孔子在《易大传》中明确指出《周易》是哲学著作,并对组成《周易》的四大要素:蓍、卦、爻、辞逐一作了详细的阐释,才使我们今天有条件理解《周易》。

四、《易》之精华在思想

金先生治《易》,一个最突出的特点,是重视对《周易》哲学思想的阐释。金先生说:“我认为《周易》一书的精华所在在于思想,而思想则主要寓于六十四卦的结构之中。这一点,孔子作《系辞传》曾反复地不厌其烦地作了说明。此外,在《序卦传》里《杂卦传》里以及在《乾》、《坤》两卦的《彖传》里也都曾论及。总的看来,这一思想已形成一个完整的体系。然而自孔子著《易大传》以来,两千余年,诵习者率皆瞢瞢,无能通其意者。我于30年代后期,读了列宁《谈谈辩证法问题》,受到启发,始对《周易》中这一思想有了初步的理解。不久,我写《易通》,遂把这一理解写入《易通》中。解放后,我参加革命工作,由于长期学习马克思主义理论,对于《周易》中这一思想的理解,又不断加深。”^①从这段金先生自述其研《易》历程的话中可以看出,对《周易》思想的研究,是其一生研究《周易》的重点所在。

(一)“乾坤其易之蕴”

《周易》的哲学思想,表现在各个方面,但最主要的是表现在《乾》、《坤》两卦之中。金先生从六十四卦的结构、筮法等等方面对此进行了阐释。

就六十四卦的结构说,《序卦传》开篇即云:“有天地,然后万物

^① 《周易全解》“序”,第2页。

生焉。”这个“天地”，金先生认为是指六十四卦中的《乾》、《坤》两卦，“万物”是《乾》、《坤》而下的《屯》、《蒙》诸卦。“有天地然后万物生焉”，表明《乾》、《坤》而下的《屯》、《蒙》诸卦是天地变化生出的万物。“《周易》作者实际上是利用六十四卦结构来反映他的世界观”^①。《乾》纯阳，象天；《坤》纯阴，象地。《乾》、《坤》是一个矛盾统一体。《屯》、《蒙》及以下诸卦则是这个矛盾统一体的发展变化。而《乾》、《坤》之前，则是太极。太极亦名太一，它是绝对的一，整体的一，混沌未分的一。用许慎在《说文》中的解释即：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”“化成万物”就是“有天地然后万物生焉”。

《系辞上传》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”金先生认为，这是从天地交感，万物生成，讲到易卦的变化与生成。“在天成象，在地成形”，是说作为天地的《乾》、《坤》所各自具有的特点。“变化见矣”，是说乾坤这对矛盾所发生的变化。“刚柔相摩”至“一寒一暑”，则是对“变化见矣”的具体生动的描述。而“乾道成男，坤道成女”，则表明了乾元资始，坤元资生孕育出其余六十二卦。这实际上也是在讲“有天地然后万物生焉”的问题^②。

就筮法说，《系辞传》说：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。”金先生认为，这也是在说“有天地然后有万物”的问题。“万物之数”当然包括乾坤在内，但乾坤既是生万物的天地，又是天地生万物之中的一个独立环节，这从“凡三百有六十当期之

① 《周易全解》“序”，第3页。

② 《周易讲座》，第35页。

日”的表述中可以看出,因为期是一岁,一岁分四时。四时之中,自天来说,有寒有暑,自地来说,有生有成。总起来说是天地生万物,分开来说则是天资始而地资生。“所以,在天地万物的构想当中,乾坤又是一个独立的环节。……它说明所谓天地生万物并不是一次完成的,而是天地在不停顿地运行,万物在不断地出生”,就好比《老子》所谓的“天地之间其犹橐籥乎!虚而不屈,动而欲出”^①。

金先生认为,对于乾坤两卦最深刻、最直接的解说,是《系辞传上》所谓的“乾坤其《易》之蕴耶!乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》,《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。”“这段话是孔子对《周易》六十四卦的思想所作出的最全面、最精确的阐释。”“乾坤其《易》之蕴”,是指六十四卦蕴藏在《乾》、《坤》二卦之中,由乾坤发展变化而来。与《易纬·乾凿度》所谓“乾坤者阴阳之根本,万物之祖宗”意思相同。“乾坤毁则无以见《易》”,是指《既济》。“《易》不可见,则乾坤或几乎息矣”是说《未济》。六十四卦作为一个发展过程,其开始时,《乾》纯阳,《坤》纯阴,最不平衡。发展到《既济》,六爻“刚柔正而当位”,即达到平衡。但一旦达到了平衡,便意味着矛盾已经解决,再也看不到变化和发展,如《杂卦》所说:“既济定也。”所以,谓之“乾坤毁则无以见《易》”。金先生认为,“几乎息”三字,很值得玩味,“几乎息”实际上是没有息,只是像息罢了。“几乎息”是指《既济》,“没有息”是指《未济》。《序卦传》云:“物不可穷也,故受之以未济终焉。”正是说明《未济》是“没有息”。这表明六十四卦从《乾》、《坤》到《既济》、《未济》,只是完成了一个大的发展阶段。变化发展并没有终止,而且也不可能终止。金先生特别反对“《系辞》所说的变化,不是向前发展,而是终而复始的循环、重复”的观点,认为这种说法,不是有意歪曲,就是没有读通

^① 《周易全解》“序”,第4页。

《周易》^①。

《系辞下传》说：“子曰，乾坤其《易》之门耶！乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”金先生认为，这是孔子又一次阐述《周易》六十四卦的结构问题。“门”即“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”之意，意谓《乾》、《坤》二卦运动发展而产生六十四卦。“乾阳物，坤阴物”，则表明乾坤是一对矛盾。“阴阳合德而刚柔有体”，说明六十四卦的刚柔是由于《乾》、《坤》二卦的内部矛盾和斗争所产生。“以体天地之撰，以通神明之德”，其中的“体”就是“刚柔之体”的体，其中的“德”就是“阴阳合德”的德，这是说六十四卦的刚柔是以乾坤的刚柔为体，六十四卦的德是与乾坤之德相通。“神”即孔子所谓“知变化之道者，其知神之所为乎”之神。“神明”即变化之道，也就是规律^②。

总之，在金先生看来，《周易》六十四卦的排列，“反映易作者的哲学水平相当高，正确回答了世界本原问题，关于事物发展的对立统一观念也是十分明显，十分深刻的”。^③

（二）“天之道”与“民之故”

《系辞上传》说：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用，圣人以此斋戒，以神明其德夫。”金先生认为，这一段话揭示了《周易》的本质，“只有真正了解了这段话的意义，才能真正了解《周易》”^④。“明于天之道”，是指了解自然规律；“察于民之故”，是指了解人类社会或历史发展的规律。“神物”指蓍（包括卦），它以“明于天之道而察于民之故”为基础。“以前民用”，是指利用蓍与卦指导人们的行动，具体而言就是“以通天下之志，以定

① 《周易全解》“序”，第5页。

②③④ 《周易讲座》，第76、23、62页。

天下之业，以断天下之疑”。“神明其德”，即提高思想认识水平达到神明的程度。在金先生看来，整部《周易》都是以探索“天之道”与“民之故”为核心的。如筮法中的“象两”、“象四时”，就是了解“天之道”的证明，“象三”就是了解“民之故”的证明。又如《周易》对三才之道的论述：

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。（《系辞传》）

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。（《说卦传》）

天地以顺动，故日月不过而四时不忒，圣人以顺动，则刑罚清而民服。（《豫卦·彖传》）

观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。（《贲卦·彖传》）

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。（《咸卦·彖传》）

日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。（《恒卦·彖传》）

.....

这些论述，有一个鲜明的特点，就是言天道而及人事，而归根到底还是归结为人事。金先生认为，这就是圣人作《易》的目的，即“顺性命之理”。“性”即人性，“命”即天命。其立天道之阴阳，立地道之柔刚，立人道之仁义，都是为了顺性命之理。而它也正是以“明于天之道，而察于民之故”，即了解自然变化和社会历史发展的规律为基础的。反过来说，《周易》也正是把总结自然变化和社会发展的规律作为自己的首要任务的。所以孔子说：“夫《易》何为者

也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”又说：“《易》与天地准，故能弥纶天下之道。”这个“天下之道”，就是“天之道”与“民之故”。金先生说：

《周易》把整个自然界作为摹写的底本，因而它与整个自然界是一致的。正由于它与整个自然界一致，所以，它能把自然界中变化发展种种规律性的东西，包括无遗。^①

以上是对金先生易学思想的简单介绍。概括起来说，金先生治《易》，恪遵《易传》，依循王(弼)程(颐)，归宗马列。既善于坚持用历史的眼光，从发展的角度梳理筮、卦、《易》之间的演变过程；又善于坚持用义理派的思路，从哲学的立场探索筮、卦、《易》之间的内在联系。重传统而不因袭，发新说而不立异。这就是金先生易学思想的特点之所在。站在 20 世纪中国易学发展史的立场看金先生的易学研究，应该说其传统经学的味道是比较浓厚的。这主要表现在他的“以传解经”的治《易》原则，和发挥义理的治《易》方法。这使得金先生特别强调挖掘和发挥《周易》经传中的哲学思想，特别注意以现代观念沟通易学的内在精神。例如，金先生在 40 年代出版的《易通》一书中，就曾单辟一节讨论《周易》与唯物辩证法的关系，并认为唯物辩证法的三条基本原则，即对立统一、质量互变、否定之否定等在《周易》中均有阐发。这一观点，解放后以至于现在，金先生一直坚持，如说：“《周易》有对立统一规律，也有质量互变规律、否定之否定规律”，“《周易》六十四卦的每一卦都体现质变与量变互相转化的规律”，“六十四卦排列都是一正一反。

^① 《周易全解》“序”，第 6 页。

正是肯定,反是否定,下一个正是否定之否定”^①,等等。这是与本世纪重视“实证”的“经传分治”的治《易》方法(如高亨)颇为不同的。当然,金先生也并非不重视实证。应该说,作为易学家的金先生所重视的是发挥《周易》经传的义理;作为史学家的金先生所重视的是筮、卦、易的发展历程及殷周历史的本来面目。这是需要予以说明的。

五、吕绍纲及其《周易阐微》

金景芳先生的弟子,现为吉林大学古籍研究所教授的吕绍纲先生,50年代即从金先生问学,1979年开始为金先生作助手。金先生问世的《中国奴隶社会史》和《周易讲座》等书,“得到他的助力尤多”^②。曾与金先生合作撰写《周易全解》一书。在完成此书的写作之后,吕先生“觉得意犹未尽,有些想法按卦释义表达不出,须另成一书”,于是便在金先生的鼓励下写出了《周易阐微》一书。该书是对金先生易学观点的系统、完善和补充,如对筮法的论述,对筮卦中的哲学思想的论述,对《周易》作者的考证等,均是在金说的基础上加以发挥。但同时,该书也介绍了吕先生本人的一些学易心得,如对《周易》人生论的认识,对《周易》思想的历史学价值的认识,以及对《周易》的天、地、人等核心概念的认识等。下面仅就其中的两点作一简单的介绍:

(一)《周易》的天、地、人

天、地、人在《周易》中是三个重要概念,吕先生认为,《周易》的一切思想几乎都与这三个概念有关,可以说“《周易》是一部讲天、

① 金景芳:《谈谈周易的辩证法问题》,《国际易学研究》第四辑。

② 《周易全解》“序”。

地、人及其相互关系的书”^①。吕先生说,三个概念中,天的含义最为复杂。他在对原始的历史、宗教进行了一番考述之后认为,大体而言,《周易》中的天概念源自原始社会晚期尧时的天文历法。天文历法所认识的以日月星辰为内容的天,就是《周易》天概念的原本。因此,它是自然之天。或者换句话说,太阳运行,四时变化,寒暑往来,昼夜更替,就是天。它的特点是不言而信,默而成之,没有意识,没有主宰,是“默默不言地有规律地运动着的具有健特征的事物”,“不含有神性,没有上帝立足的余地”。即使是《周易》所谓的“自天佑之”,也不是出于宗教的信仰,乃是“以神道设教”的政治用意使然,不关涉其哲学立场^②。

吕先生认为,《周易》中的“地”概念,其产生要早于天概念。就《周易》中的地而言,约有四类含义:其一是指脚下所踩之地面(“掘地为臼”);其二是指八卦中坤卦的取象(“坤,地也”);其三是指具有抽象意义,与天字一起代表奇偶、阴阳(地二、地四等);其四是指经过了由具体到抽象,又由抽象到具体的具有哲学意义的概念。吕先生说,在这四类含义中,第四类才是我们要寻求的《周易》中地概念的主要含义。在《周易》中地代表六画卦坤,其特点是至顺,顺乾而动,效乾而行,其间并无自己的增加造设,更不独特地表现自己。《易传》称之为“地之道”,以与天(“天之道”)相对应^③。

《周易》中除天、地概念之外,还有“天地”的概念。吕先生说,这个概念不同于“天”,不同于“地”,也不同于“天下”,它是自然界却不包含整个自然界,当然也不包括万物。但它却化生万物,如《序卦传》说,“有天地然后万物生焉”,咸卦《彖传》说,“天地感而万物化生”等^④。

①②③④ 吕绍纲:《周易阐微》,第113、128、132、138页,吉林大学出版社1990年(下同)。

在天、地、人三个概念中,人字的出现频率最高。吕先生认为,《周易》经文中抽象程度较高的人概念是“大人”与“小人”和“君子”与“小人”。就政治的层面说,“大人”、“君子”都是统治阶级,“小人”则是被统治阶级。就道德的层面说,“君子”是道德高尚的人,“小人”是道德卑劣的人。《周易》中的“君子”与“小人”主要是指后者。此外,根据《易传》的发掘,人的概念还寓于六画卦的结构之中(“三才”),这个人不是个体的人,不是某一类人,也不是君子或小人的,而是生存于天地之间与天地齐名的人。这个“人”的本质特点就是仁与义,而仁义二字是血缘关系和阶级政治关系的概括,因此也可以说这两种社会关系体现在个体人身上,构成了人的本质。在吕先生看来,六十四卦的卦爻辞,六十四卦的排列次序等也同样表达了人的概念,如上经始《乾》、《坤》终《坎》、《离》,犹如天地生万物;下经始《咸》、《恒》终《既济》、《未济》,犹如人生天地间。所以说,“《周易》古经的确蕴含着一个未见‘人’字的人概念”^①。

关于天人之间的关系,吕先生认为,《周易》追求天与人的统一与和谐,但又以肯定天与人的区别为前提条件。在《周易》中,天与人的关系主要表现在两个方面:“人作为客体与天的关系,亦即人之道与天之道之关系,《周易》认为二者是绝对一致的,和谐的。自然规律与人事的规律一致,天之命与人之性一致。人作为主体与天的关系,主要是人如何做到与天相适合而不相违背”。“一言以蔽之,《周易》主张作为主体的人要尽可能实现并保持本已存在的天人之间的和谐一致的关系。《周易》从来不提人制天胜天或改造天以及人事已由天定因而无须发挥主动性的问题”^②。

(二)《周易》的人生论

与金先生一样,吕先生十分重视《周易》哲学的研究。吕先生

^{①②} 《周易阐微》,第144、152页。

认为,《周易》哲学的中心是人生论。古人称《周易》为“寡过之书”,《系辞传》强调“天之道”与“民之故”,都说明《周易》的出发点是人,归宿点是人,“主要是一部讲人生哲学的书”^①。其思想可以归结为“人生的现实追求”、“理想人格”、“精神修养”三个方面。

吕先生说,《周易》所讲的人,是生活于运动变化着的、一定自然环境和社会关系之中的现实具体的人,因此,实现主客统一(天人合一)是《周易》的人生追求。虽然它没有任何论证方法,也没有什么直接的表述,但它却通过卦爻的模式展示了在现实中,作为主体的人如何认识并把握客观世界,积极地适应客观世界,追求与客观世界和谐统一的图景。然而,实现主客体的统一,并不是容易做到的,在《周易》看来,关键在于对“时”的把握。只要人能行止消息决定于“时”,便能在大自然和社会的制约中获得尽可能多的自由。吕先生认为,孔子是这方面最好的榜样,其自述的人生目标是“知天命”、“耳顺”、“从心所欲不逾矩”,其实现这一目标的途径正是贵“时”。

关于理想人格,吕先生说,《周易》追求的理想人格有两个层次,低级层次的是“君子”,高级层次的是“圣人”。对于君子的理想人格的规定就是《乾·文言》中所谓的仁义礼智(元亨利贞)四德。对于圣人的理想人格的规定,包括两条:即仁与知。所谓知,就是“知变化之道”,“知神之所为”,“极深而研几”,“通天下之志”,“成德而广业”,就是“完全与天地自然达到统一,言行思虑与客观世界的规律契合无间,时的问题把握极准,现在正做的事情必合于天时,预测将要发生的事情到时候必然发生”^②。因此,圣人的理想人格是至高无上的。

关于精神修养,吕先生认为,《周易》的修养论与孟、荀及其以

^{①②} 《周易阐微》,第158、186页。

后诸大家不同,而与孔子较为一致。它不讲心性的修养,而强调“反身修己”,反身修己的途径则是“崇德而广业”,即把修养德行与成就事业统一起来,在成就事业的过程中修养德行。吕先生说,这在《乾》、《坤》两卦和《象传》中的“大象”以及《系辞传》中可以明显地表现出来。

1991年湖南出版社出版的廖名春、康学伟、梁韦弦三位青年学者撰写的《周易研究史》一书,是作者“师从金景芳先生学《易》的成果”。该书从先秦一直写到1998年,是目前我国惟一一部贯通古今的易学史著作。在该书中,作者把从古至今的易学发展划分为先秦、两汉、魏晋隋唐、宋元、明清、本世纪初至今等六个时期。在第六时期中,作者对本世纪的易学研究及易学在国外的流传及影响情况作了介绍,对于人们全面了解现代易学具有一定的帮助作用。

第三节 黄寿祺及其《周易译注》

黄寿祺(1912—1990年),著名易学家,字之六,号六庵,福建霞浦人。毕业于北平中国大学国学系,历任中国大学国学系讲师、华北国医学院教授、福建省立师专副教授、国立海疆学校教授、福建师专教授兼国文系主任。解放后任福建师范学院教授、中文系主任、副校长等职。黄先生曾先后或同时师事吴承仕、尚秉和、杨树达等著名国学家,对于传统经学中的易学、礼学等均有很深的研究,尤“于易攻研最久,所得亦最深”^①。撰有《易学群书平议》、《周易译注》(与弟子张善文合著),以及《六庵易话》、《论易学之门庭》、《周易名义考》等论文。

^① 黄寿祺:《易学群书平议》尚秉和序,北京师范大学出版社1988年6月版(下同)。

一、《周易》经传的制作、性质及研究方法

与本世纪的诸多易学家一样,黄先生对于本世纪二三十年代以来展开的《易》学研究中一系列不可回避的问题,如《周易》的创作过程、时代背景、命名之义、经传大旨,以及历代《易》学的源流派别、今天应当采用的研究方法等也十分重视,认为这些问题是“探索打开《易》学大门的最初途径”^①。

(一)《周易》的创作过程及时代

《周易》的经文由卦符、卦辞、爻辞组成,这三者是同时产生的,还是不断发展的产物?这是本世纪易学研究中讨论颇多的问题。黄先生认为,作为“经”的《周易》,其创作过程,大致经历了三个阶段:阴阳概念的产生,八卦创立,重卦并撰成卦爻辞。黄先生说,无论是八卦,还是六十四卦,其卦符都是由阴阳两爻(— --)组合而成的。因此,八卦的产生必然是在阴阳观念形成之后。而“阴阳观念的形成,是古代人们通过对宇宙万物矛盾现象的直接观察得出的”^②。他们根据自己的直观、朴素的观察,把宇宙间变化万端、纷纭复杂的事物分为阴阳两大类,用两种符号(— --)表示,并以这样的符号为“爻”,三爻叠成一卦,而形成八卦,即乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。

八卦的形成,使阴阳二爻的象征意义大大加强,从对事物的广泛象征,发展到对自然界八种基本物质,即天、地、雷、风、水、火、山、泽的具体象征。在后来的《易》理演绎和《易》筮的运用过程中,八卦的卦象又不断扩展增益,形成了像《说卦传》那样的可以归结为八种类型的诸多物象。八卦两两相重,形成六十四卦。然而,阴

①② 黄寿祺等:《周易译注》卷首,第2页,上海古籍出版社1989年5月版(下同)。

阳二爻也好,八卦也好,乃至六十四卦中每一卦的六爻也好,它们都是古人“观物取象”的产物。例如,坤下离上为《晋》卦,坤下离上,就是地在下火在上,拟取太阳从东方大地升起这一物象,说明事物处于上进、成长之时的发展规律。相反,离下坤上为《明夷》卦,就是火在下地在上,拟取太阳从西方大地落下这一物象,说明事物处于光明转向黑暗之时的变化情状。“很明显,它们都以拟取物象来喻示事理。”^①

卦爻符号是“观物取象”的产物,而卦爻辞则是“假象喻意”的结果。黄先生指出,就卦爻辞看,六十四卦的卦辞及每爻的爻辞,均是配合卦形阐明象旨。卦爻辞的出现,具有两方面的意义:一是使《周易》成为卦形符号与语言文字有机结合的一部特殊的哲学著作;一是使“易象”从隐晦的符号暗示发展为用文字表述的带有一定文学性的形象。而这些“假象喻意”的卦爻辞,拟取人们生活中习见常闻的物象,通过文字的具体表述,使卦形、爻形内涵的象征旨趣更为鲜明、生动。并且,“每卦的卦爻辞与六则爻辞,在相互联系中,披露了该卦所蕴涵的事物运动、变化、发展的哲理;六十四卦相承相受,从六十四种角度分别展示不同的环境条件下的事理特征及变化规律”^②。因此,“《周易》经文全部创成,其独具体系的哲学思想已趋成熟”^③

然而,由八卦到六十四卦,再到“独具体系”的经文的“全部创成”,究竟产生于何时,出于何人之手呢?黄先生在对历代诸说及本世纪的研究成果进行了一番考察之后得出结论说:

八卦的出现和六十四卦的创成,当在西周以前的颇为远古的年代;古人称其作者为伏羲、神农、夏禹之类的圣人,自然

①②③ 《周易译注》卷首,第4、4—5、3页。

是一种带有崇古、崇圣心理的传说,但此中所涉及的时代范围却是可以参考的。那么既然远在西周以前就产生了以六十四卦符号为基础的筮书,与之相应的筮辞也很可能同时出现了(至少在口头上流传)。沿此进展,西周初年产生了一部新编的卦形、卦爻辞井然有序的《周易》,则是于理颇顺的。……因此,我们不妨对《周易》卦形和卦爻辞的创作历程作出初步的拟议:西周以前的漫长岁月中,古人就已经运用以八卦重成的、类同《周易》六十四卦的符号进行占筮活动,甚或还附有简单的筮辞;到了殷末周初,当时的学者(或筮人)对旧筮书进行了革故鼎新的改编工作,改编的大致内容可能是:(一)使卦形符号规范化;(二)确定六十四卦卦序;(三)充实卦爻辞文句;(四)又经过多时、多人的润色、增删,最后编定成卦形体系完整、卦爻辞文句富有形象性的《周易》。时当为商朝灭亡,周朝鼎盛之际,约公元前十一世纪。^①

至于《易传》的制作年代,黄先生基本认同张立文先生“上自春秋,下至战国中叶;作者非一人”的看法。对于孔子与《易传》的关系,黄先生则“非常同意”郭沫若所谓《易传》“至少如像《论语》一样是出于孔门弟子的纪录”的说法和范文澜所谓《易传》是“孔子讲说的纪录”的观点。并进一步指出:“《易传》中所引孔子之言,与《论语》相对照,是在在吻合的。其性质与《论语》相同,必为孔子弟子或其后学之所纪录,实无可疑。”^②而由此“似可以说明其作者当属孔门弟子们,而创作时代当在春秋、战国之间”^③。

①③ 《周易译注》卷首,第13—14、14页。

② 黄寿祺:《从〈易传〉看孔子的教育思想》,《周易研究论文集》(第四辑),北京师范大学出版社1990年5月版。

(二)《周易》经传的性质

《周易》经传的性质也是本世纪聚讼纷纭的问题,黄先生的看法是:“就经传大旨分析,应当视为我国古代一部特殊的哲学专著”^①。就《周易》的“经”而言,黄先生并不否认其最突出的效用是占卜这一事实。但黄先生比较同意清末经学家皮锡瑞的分析,皮氏说:“伏羲画卦,虽有占而无文,而亦寓有义理在。……左氏杂采占书,其占不称《周易》者,当是夏、殷之《易》,而亦未尝不具义理;若无义理,但有占法,何能使人信用?观夏、殷之《易》如是,可知伏羲、文王之《易》亦如是矣。周衰而卜筮失官,盖失其义,专言祸福,流为巫史,左氏所载焦循尝一一辨其得失,曰:《易》至春秋,淆乱于术士之口,谬悠荒诞,不足以解圣经,孔子所以韦编三绝而翼赞之也。……孔子见当时之人,惑于吉凶祸福,而卜筮之史加以穿凿附会,故演《易》系辞,明义理,切人事,借卜筮以教后人,所谓以神道设教。其所发明者,实即羲、文之义理,而非别有义理;亦非羲、文并无义理,至孔子始言义理也。”(《经学通论》)黄先生认为,皮锡瑞的认识较为客观、可取,并指出:“倘若《周易》的卦形、卦爻辞没有内在的哲学性质,无论哪一位‘圣人’,都无法凭空阐发出其中的‘义理’来。所以我们必须认识到,尽管《周易》的出现是以卜筮为用,但其内容实质却含藏着深邃的哲学意义。”^②

黄先生从四个方面对此进行了证明:

其一,从整体角度看,六十四卦是六十四种事物、现象的组合,一一喻示着特定环境、条件下的处世方法、人生哲理、自然规律等。而六十四卦的旨趣,又共同贯串会通而成为作者对自然、社会、人生在运动变化中发展规律的基本认识,并反映着颇为丰富的哲学意义^③。

①②③ 《周易译注》卷首,第17、18、19页。

其二,从分别诸卦来看,各卦六爻之间在“义理”上的联系,是十分明显的;而这种联系,正是某种事物、现象的变动、发展规律的象征性表露,也是一种哲学内容的具体反映。黄先生以《师》卦为例,认为《师》卦的六爻从兵众初出到收兵归来,分别展示了用兵的各方面要旨;其中即贯串着作者所理解的用兵之道,又用每爻之象喻示了胜败、进退、利弊、得失的种种情状,表现了作者较为朴素的军事辩证法思想。“卦辞提纲挈领的概括,与六爻爻辞互为联系的分述,揭示出该卦卦象、爻形的象征本旨:卦爻的义理因之而显,全卦的哲学内容也由此得以体现。综观《周易》六十四卦,均同此例。”^①

其三,若将有关卦义两相比较,又可以发现六十四卦的哲理十分突出地反映着事物对立面矛盾转化的变动规律,如《乾》与《坤》、《泰》与《否》、《损》与《益》等。不仅卦与卦之间如此,在一卦的具体爻象中,也往往喻示着这一哲理;各卦的上爻多喻物极必反的意旨,即是最显著的例子。

其四,用综合分析的方法考察,《周易》六十四卦的内容又涉及作者对所处时代的思想意识形态各领域的多方面认识,如政治、伦理、经济、法制等。“总之,一部《周易》的思想内容是十分丰富的,而无论哪一方面思想的反映,都建立在变化哲学的基础上。具体说,六十四卦纷繁复杂的内容,尽管涉及面十分广泛,却集中体现着统一的哲学原理:阴阳变化的规律。”^②根据这四方面的论证,黄先生说:

我们认为《周易》的占筮,仅仅是古人对六十四卦义理的一方面运用;《周易》的象征,是其书哲学内容的基本表现形

^{①②} 《周易译注》卷首,第20、21页。

式；而贯串全书的反映事物对立、运动、变化规律的思想，则是六十四卦哲理的根本核心。因此，《周易》的‘经’部分，虽以占筮为表，实以哲学为里，应当视为一部独具体系的哲学著作。^①

关于《易传》的性质，黄先生在肯定其“是一组颇有深度的哲学著述”的同时，比较重视对《周易》经传之间的关系的阐释。这一部分内容，我们将在“《周易》的研究方法”中讨论。总之，黄先生对《周易》性质的认识是：

包括经传在内的《周易》一书，由于其早期部分内容诞生之古远，及其核心思想意义之深邃，不能不视为我国古代一部特殊的哲学专著。^②

（三）研究《周易》的方法

研究《周易》的方法，是本世纪学者们普遍关心的问题，60年代初期，学术界还曾就此展开过激烈的讨论。黄先生认为，今天的《周易》研究，应当把握以下几个要点：

其一，从源溯流。约包括四个层面：首先是熟读《经》《传》本文，考明《春秋内外传》诸占筮；其次是观汉魏古注；第三是观六朝隋唐诸家义疏；最后是参考宋元以来各家之经说。黄先生非常认同清末大儒张之洞所谓“不知古注者，不得为经学”的观点，认为“此殆不可移易之论”^③，“不从古注入手者，是为迷不知本源”^④。

①② 《周易译注》卷首，第21—22、23页。

③ 黄寿祺：《六庵易话》，《周易研究论文集》（第二辑），1989年。

④ 黄寿祺：《论易学之门庭》，《福建师大学报》1980年第3期。

其二,强干弱枝。黄先生认为,《周易》源本象数,发为义理,故当以象数、义理为主干;外此而旁及者,如涉及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算学乃至现当代科学之说,皆其枝附。不由主干而寻枝附,是为浑不辨主客。

其三,正确处理《周易》经传之关系。黄先生反对离《传》解《经》,认为《经》、《传》既有区别,又相联系,应当把《易传》作为解《经》的首要依据。“《易传》的创作,尽管其抒论角度各不相同,或叙述重点各有所主,但其基本宗旨无不就《周易》经文而发。那么,作为《周易》经文出现之后而产生的,并成为自古以来众所公认、无与伦匹的解经专著的《易传》,不但是今天研究《周易》经文的最重要的‘津梁’,而且,其本身的哲学内涵也值得深入探讨。”^① 因此,黄先生强调二者“合则是,而离则非”^②。

第四,掌握六十四卦表现哲理的特殊方式:这种特殊方式就是“象征”。黄先生说,《易》之用虽在占筮,而其本质内涵则为哲理。所以“象”、“理”不可分。“掌握了‘象征’规律,有利于熔‘象数’、‘义理’于一炉,较完整地挖掘《周易》的内在思想”。

第五,掌握前人总结出来的切实可用的《易》学条例。黄先生认为,明确了这些义例,有利于阐发卦形符号象征中所包含的时空观念以及导致事物变化、发展的条件等特点。

第六,结合考古学界发现的有关《周易》资料,细密辨析《周易》经传的本来面貌及易学史研究中的各方面问题。

第七,重视多学科、多课题相互贯通的比较研究,如经传的文学价值、史学价值、美学价值、文字音韵学价值以及科技史料的价值等。

第八,注意国外汉学者研究《周易》的成果,吸收其可取的因

①② 《周易译著》卷首,第8、28页。

素,以增进中外文化学术的交流。

除了这些研究方法中的具体问题之外,“至于各学科研究中必须普遍遵循的原则,如以辩证唯物主义和历史唯物主义的观点分析问题、解决问题等,则无疑是研究《周易》不可或缺的指导思想。”^①

二、读《易》的基本条例

在讨论了《周易》经传的性质及研究方法之后,黄先生又特辟《读易要例》一章,对研究《周易》的一些具体问题予以阐述。黄先生所谓的“要例”,是指读《易》所应具备的基本知识。黄先生首先介绍了阴阳、八卦、六十四卦、卦爻辞等易学概念。

在黄先生看来,阴阳是贯穿于宇宙间的大道理,《周易》的卦符“—”、“--”正是阴阳的象征,所以,理解阴阳的内涵,于读解《周易》尤其显得重要。八卦由阴阳爻组合而成,其象征旨趣,在六十四卦大义中得到反复印证,理解、熟悉其构成形式与名义,是探讨《周易》这部特殊的哲学著作的最初“阶梯”。八卦两两相重而成六十四卦,六十四卦的出现,形成了《周易》以阴阳爻象为核心,以八卦物象为基础的完整的符号象征体系。这个体系有两项主要规律可寻:一是从相承相临的两卦看,多以卦象互为倒置为次序。又有两种情况,一为“反对卦”,如《屯》与《蒙》、《需》与《讼》等等,这也就是孔颖达所谓的“覆卦”,来知德所谓的“综卦”。一为“正对卦”,如《乾》与《坤》、《坎》与《离》等等,这也就是虞翻所谓的“旁通”,孔颖达所谓的“变卦”,来知德所谓的“错卦”,尚秉和所谓的“伏卦”。二是从六十四卦的整体排列看,始于《乾》、《坤》,终于《既济》、《未济》,又从相承相受的全过程中表露出事物产生、发展的诸阶段的

^① 《周易译注》卷首,第30页。

递进、转化过程。至于卦爻辞,黄先生认为其多用“假象寓意”的方式,使隐含在背后的《周易》义理较为具体、生动地显示出来。它与卦爻符号“相互依存,融会贯通,共同表达《周易》的内在意义”^①。

除此以外,黄先生还介绍了自认为最基本的、先秦以来的易学家十分重视的读《易》体例,如卦时、爻位、三才、当位、不当位、二体、卦主、互卦等。“卦时”说是《易传》解《易》的体例。黄先生认为,《周易》六十四卦,每卦各自象征某一事物、现象在特定背景中的产生、变化、发展的规律。伴随着卦义而存在的这种“特定背景”,《易》例称“时”。六十四卦表示六十四种“时”,三百八十四爻则反映事物发展到某一阶段的变化情状。因此,阅读《周易》,不能不把握“卦时”这一概念。“爻位”说也是《易传》解《易》的体例,指每卦六爻分处的六级高低不同的等次。一般而言,初位象征事物发端萌芽,主于潜藏勿用;二位象征事物崭露头角,主于适当进取;三位象征事物功业小成,主于慎行防凶;四位象征事物新进高层,主于警惕审时;五位象征事物圆满成功,主于处盛藉盈;上位事物发展终尽,主于穷极必反。“三才”说亦为《易传》所首揭,黄先生认为它是从另一种角度观察爻位,亦可表明六爻的高低等级区别。“当位”、“不当位”之说,最为《易传》所倚重。“当位”即每卦六爻阴居阴位,阳居阳位;“不当位”即阴居阳位,阳居阴位。黄先生说,当位象征事物的发展遵循“正道”,符合规律;不当位象征背逆“正道”、违反规律。但黄先生也认为,当位、不当位并非诸爻吉凶利弊的绝对标准,应综合各种因素进行考察。“中”也是《易传》解《易》的体例,指每卦的二、五两爻,象征事物守持中道、行为不偏。凡阳爻居中位,象征“刚中”之德;阴爻居中位,象征“柔中”之德。若阴爻处二位,阳爻处五位,则是既“中”且“正”,在《易》爻中尤称美善。

^① 《周易译注》卷首,第40页。

六爻之间的“乘、承、比、应”也是《易传》解经的体例，黄先生认为：“六爻位次之间的乘、承、比、应，是《周易》爻象变动过程的四方面因素，亦即从四种角度象征事物在复杂的环境中变化发展的或利或弊的外在条件，以及在一定条件制约下的某些规律。”^①“二体”之说最早见于《左传》，是《左传》对六十四卦中组成每一重卦的上下两经卦的称谓。凡居下位者，称下卦，又称内卦，《左传》谓之“贞”卦；居上位者称上卦，又称外卦，《左传》谓之“悔”卦。黄先生认为，上下体可以象征事物发展的两个阶段，下卦为“小成”阶段，上卦为“大成”阶段；又可象征事物所处地位的高低，或所居地域的内外、远近等。“互卦”最早见用于《左传》、《国语》，汉人解《易》多承此例，魏王弼注《易》亦不废“互体”。“卦主”指每卦六爻中的为主之爻。黄先生说，卦主有两种类型：一曰“成卦之主”，谓卦之所由以成者，此不论爻位高下，其德善否，只要卦义因之而起，则皆得为卦主。二曰“主卦之主”，此必爻德美善，得位得时者当之，故取五位者为多，它爻亦间有所取。诸卦《彖传》之义，往往反映出卦主所在。

值得注意的是，黄先生把“阳遇阴则通”也作为一则《易》例。此说首由清末民初的吴汝纶提出，其在《易说》中说，《易》中凡阳爻之行，遇阴爻则通，遇阳爻则阻。其弟子尚秉和最为称道此说，视之为“全《易》之精髓”。作为尚氏的弟子，黄先生认为：“验之诸卦，颇能切合，今当立为一例。”^②

另外，黄先生对宋代以来以图说《易》的体例也颇重视，认为“平心而论，有些《易》图把烦琐复杂的《易》学内容用简明扼要的图式展示出来，甚便学者。”^③如他对河图、洛书的评价：“纵使上古原无所谓‘图’、‘书’之物，而‘图’、‘书’所寓阴阳数理，谅非后人虚

①②③ 《周易译注》卷首，第44—45、45、49页。

创,盖为古代文明时期所产生的数学、哲理观念,此又不可不细加辨识。”^①又如其对卦气说的评价:“卦气说的应用,其初虽为《易》筮占验,其后复用于历学,此中所含古代历法、气候等方面的知识,是我国科技史研究中可资参考的重要资料。至若前人取为解经之用者亦多,如《复》卦‘七日来复’,诸家或以卦气为释即是。因此这一学说今天不可徒目为术数之学而完全忽视弃置。”^②

三、《周易译注》的两个特点

基于以上的认识,黄先生对《周易》经传进行了颇为成功的注释和翻译。本书“译注”正文由五部分组成:即原文、译文、注释、说明、总论。“译文”部分,以现代汉语写成,在尽可能切合原著意义、接近原文风格的同时,力求通畅明白,被论者称之为“基本上达到了‘信、达、雅’的境界”^③。“注释”部分包括两个方面:一是对疑难字的字音、字义进行分析;一是对历代易注中较有分歧和较难理解的文句进行疏解。作者本着“对前贤旧说择善而从,不敢先存门户之见”的指导原则,广泛引用或列举前人的研究成果,涉及易类和非易类著作近二百种。“间有发表著者个人看法者,亦本着‘持之有故,言之成理’的精神,竭力探寻《周易》经传的本义,避免穿凿附会”^④。而对于一些重要的、以往注家又存有分歧的注释,作者则并列两三家之说,以备研读者参考。“说明”部分,根据对卦、爻、章、节的理解需要而作,随文附叙,详略不拘,旨在补充译文、注释之所未及。“总论”部分,计有 69 篇,分附于六十四卦及《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》之后,意在串讲和

①④ 《周易译注》卷首,第 53、65 页。

② 黄寿祺:《汉易举要》,《福建师范学院学报》1962 年第 1 期。

③ 廖名春等:《周易研究史》,第 421 页。

提示该段内容的内在联系和思想特征。

总观全书,有两点值得注意:

(一)六十四卦及卦爻辞之内在关系

与金景芳先生一样,黄先生也很重视对六十四卦之间,每一卦的卦爻之间,卦爻符号与卦爻辞之间的内在关系的把握和揭示。在黄先生看来,六十四卦,“各卦六爻之间在‘义理’上的联系,是十分明显的;而这种联系,正是某种事物、现象的变动、发展规律的象征性表露,也是一卦内容的具体反映”。黄先生举《师》卦为例说:

全卦象征“兵众”,阐明用兵的规律:初六阴爻处下,为“用兵”初始之象,爻辞说“兵众出发要用法律号令来约束,军纪不严必有凶险”(“师出以律,否臧凶”),极言严明军纪的必要性;九二阳刚处中,上应六五,为率兵主帅之象,爻辞说“统帅兵众,持中不偏可获吉祥,无所咎害,君王多次奖赏、委以重任”(“在视,中吉,无咎,王三锡命”),揭明主帅出师成功的条件;六三处下卦之上,阴柔失正,为力微任重、贪功冒进之象,爻辞说“兵众时而载运尸体归来,有凶险”(“师或舆尸,凶”),陈述出师失利败绩的教训;六四处上卦之下,柔顺得正,为谨慎用兵之象,爻辞说“兵众撤退暂守,不至咎害”(“师左次,无咎”),指出用兵有时必须退守的情状;六五柔中居尊,为有德“君主”、慎于用兵之象,爻辞先说“田中有禽兽,利于捕取,必无咎害”(“田有禽,利执言,无咎”),又说“委任刚正长者可以统帅兵众,委任无德小子必将载尸败归,守持正固以防凶险”(“长子帅师,弟子舆师,贞凶”),这是模拟“君主”的身份、地位,申言用兵适时谨慎择将的道理;上六柔居卦终,为班师归来之象,爻辞说“天子颁发命令,封赏功臣为诸侯、大夫,小人不可重用”(“大君有命,开国承家,小人勿用”),体现出师终了、论

功行赏的法则。总归六爻大义,从“兵众”初出到收兵归来,分别展示了用兵的各方面要旨;其中贯串一体、相互联系的本质意义,则是强调“师”以“正”为本。这就是卦爻辞所概括的“师卦象征兵众:应当守持正固,贤明长者统兵可获吉祥,必无咎害”(“师,贞,丈人吉,无咎”)。^①

黄先生认为,六十四卦,虽然每一卦所昭示的意义各不相同,但就像《师》卦一样,其通过卦爻及卦爻辞之间的内在关系,而昭示一种意义,却是相同的。“卦辞提纲挈领的概括,与六爻爻辞互为联系的分述,揭示出该卦卦象、爻象的象征本旨:卦爻的义理因之而显,全卦的哲学内容也由此得以体现。”^②

对于六十四卦之间的关系,黄先生比较肯定《系辞传》及《序卦传》中的论述。如他对《乾》、《坤》次序的解释:“《乾》卦作为六十四卦之首,以‘天’为象征形象,揭示了‘阳刚’元素、‘强健’气质的本质作用及其发展变化规律”^③,“《周易》以《坤》卦继《乾》卦之后,寓有‘天尊地卑’、‘地以承天’的意旨”^④。这种解释显然是本之于《系辞》所谓的“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”的说法。又如他对《屯》、《蒙》次序的解释:“《屯》卦喻示事物初生之际的情状,义在阐明‘初创艰难’”^⑤,“事物发展的初级阶段,必多蒙昧。……《蒙》卦取名‘蒙稚’,其义在于揭示‘启发蒙稚’的道理”^⑥。这种解释分明本之于《序卦》“屯者盈也,屯者物之始生也。物生必蒙,故受之以《蒙》;蒙者蒙也,物之稚也”的观念。黄先生把《序卦》称作“是一篇颇具哲理深度的六十四卦推衍纲领”^⑦,并认为它集

①② 《周易译注》卷首,第19—20页。

③④⑤⑥ 《周易译注》卷一,第22、38、48、56页。

⑦ 同上书卷十,第655页。

中揭示了事物“相因”、“相反”的两种发展规律,体现了阴阳变化的哲学原理。

(二)象数与义理

作为尚秉和的弟子,黄寿祺对于《周易》中的象数之学十分重视。但与尚氏排斥王弼、程颐一系的义理之学的作法不同,黄先生比较强调“于义理、象数、汉学、宋学,各无偏主,务为持平,以得情实”^①。用他在《周易译注》中的话说,即“《易》之为书,以‘象’、‘数’为本,这是《周易》不同于其他典籍的重要特点;而《易》‘象’与‘数’的本质又在于明‘理’,即说明《周易》的象征哲理”^②。可见,在黄先生那里,象数、义理是同等重要的,象数是《周易》之成为《周易》的基础,义理是从象数中引申出来的本质内涵。关于这个问题,黄寿祺的学生张善文在所著《象数与义理》中有一个较为全面的概括:

《周易》哲学,原本象数,发为义理。象数,即《周易》的卦象、爻象及阴阳奇偶之数;义理,即六十四卦、三百八十四爻所蕴含的哲学理致。象数犹如根干,义理犹如枝叶,两者密相关联而不可分割,是《周易》哲学体系中互为依存的两大要素。若从《周易》以“象征”为首要表现手段这一特色观之,象数,作为《周易》象征的形式范畴,其目的在于喻示义理;义理,作为《周易》象征的哲理归趋,其蕴蓄乃含藏于象数之中。^③

正是本着这一认识,在《周易译注》中,黄先生于重视把握卦爻之象

① 《易学群书平议》,第216页。

② 《周易译著》卷首,第65页。

③ 张善文:《象数与义理》“前言”,第1页,辽宁教育出版社1993年(下同)。

的同时,更重视对其内涵义理的剖析。这一点,从六十九篇“总论”中可以得到充分的体现。如《屯》卦“总论”曰:

卦中六爻,通过不同的物象揭示处“屯”之道:初“盘桓”,以居正不出为利;二“屯颤”,似女子“守贞待字”则宜;三“即鹿”,当退不当进;四“求婚”,亲下获吉;五“初创”局面将通,但不可疏忽,须守正防凶;上虽“泣血”,但大势已通,必将化忧为喜。综言之,六爻均围绕物之“初生”、时之“草创”,明其吉凶利咎,大旨无不强调居正慎行。

这种解释,无疑是根据《屯》卦的卦象和爻象作出的。“总论”中又说:

从哲学内涵分析,全卦所明“初生”、“艰难”的本旨,是勉励人沿着“草创”之时的发展趋势,不断开拓、进取,以求得“元亨”为最终目的。……可见《屯》卦的积极意义,是以朴素辩证的哲学观点,指出“初生”事物的发展前景,展示“君子有为之时”开“屯”致“通”的途径。^①

这种解释无疑又是在前者基础上进行的哲理的引申。

黄寿祺先生所提倡的“于义理、象数、汉学、宋学,各无偏主,务为持平,以得情实”的易学研究思路,在其死后,被他的弟子,《周易译注》的合作者,现任福建师范大学中文系教授、易学研究所所长张善文先生进行了阐发。张先生在所著《象数与义理》一书中指出:“本书的宗旨,是试图在考析辨明《周易》的产生、内容、作者、特

^① 黄寿祺等:《周易译注》,第48页。

色等问题的基础上,着重针对历代《易》说中的‘象数派’与‘义理派’详加论述,以企揭示这两大学派的形成与发展的过程和内在规律,以及其学说对我国古代哲学、思想、文化史产生的作用,并品评其历史的是非得失,最后归结今天的《易》学研究者所应持的正确认识。”^①

《象数与义理》,对《周易》经与传、汉学与宋学、象数学与义理学均有论列,可以看作是一部简明易学史。在第十章中,张先生对象数学与义理学的发展趋势提出了自己的看法。张先生认为,统合《周易》象数学、义理学两大派系的发展历史以观之,从《十翼》对《周易》的象数、义理内涵的阐发到象数派与义理派的分途,从汉儒偏重象数到魏晋王弼独树“扫象阐理”的《易》学大旗,从宋代象数学与义理学的新兴到元明以降《易》家重义理而偶言象数的流势,从清初汉学者排击宋《易》图书之学、推重汉《易》象数学而义理学说仍不可抑止地延续其影响的种种情实,可以发现几条带有一定规律性的学术现象:

其一,统而言之,象数学派,汉、宋截然异趣:汉人重占候阴阳灾变,其易学杂有术数色彩;宋人重万物化生之本原,其易学以图、书演象数体系。义理学派则自魏王弼倡导“扫象阐理”到宋代以新儒学思想为根基的《易》义理学的昌盛,其宗旨一脉相传,即侧重于对《周易》哲理内涵的挖掘和发挥。

其二,分时而言之,汉魏两晋南北朝之间,象数学与义理学相继兴起,汉易之积弊促成王弼之“扫象阐理”,故后者与前者针锋相对而发展。而在两宋,象数学与义理学不但没有针锋相对的现象,且在某种程度上还互为渗透、交相汲取。

其三,就发展势态言之,汉易象数学自魏晋以后渐趋衰落,至

^① 《象数与义理》“前言”,第2页。

清初始略有复兴。宋易象数学繁盛之后,虽未有大衰,但也未能大行于世,至清代受到极大的排斥,几乎一蹶不振。而义理学的发展则不然,由王弼倡导,经孔颖达弘扬,至宋儒作出全面开拓,使其久传不衰。

通过对《周易》学说发展的整个历史进程作出的全面考察,和对各个时期的象数派与义理派之说的是非得失进行的客观分析,张先生发现,前代易学家之立说虽各有偏执,但他们从《周易》的象数或义理内涵的角度所创树的各种《易》学条例或理论,则无不包容着某一方面的真知灼见,并给人以有益的启迪。因此,“《易》学的本旨内涵,莫过于‘象数’、‘义理’两端;研治《周易》所务必把握的正确方法,也不外乎‘象数’与‘义理’并重而不偏废”。^①“《周易》哲学所特具的‘象数’与‘义理’的幽深内涵,历代易学家针对此内涵而创立的丰富的学说,汇为一股中国文化史上延续两千多年的巨大的历史文化长流,滋润、渗透着各个时代中国人的思想品格、伦理情操、文化素质,成为中国优秀的传统民族文化的本根之一。今天,在继承与弘扬我国历史文化遗产,挖掘、推阐人类思想精华的研究领域中,对《周易》哲学及历代《易》说的认真探讨是一项不可忽视的重要课题。”^②

①② 《象数与义理》,第318、321页。

第六章 易学史研究

易学作为传统经学的一部分,有其自身的发展历史和发展规律。历史上许多的易学家都曾在自己的著作中,对他之前或他那个时代的易学研究作出总结或评价。这种总结或评价,实际上属于一种易学史的研究。不过,真正自觉地把《周易》经、传、学的整个发展历史作为对象,加以系统全面地研究,则是本世纪的事情,在大陆则开始于 80 年代初期。

第一节 朱伯崑及其《易学哲学史》

朱伯崑,1923 年 9 月生于河北宁河。1951 年毕业于清华大学哲学系。1952 年起赴北京大学哲学系任教。现为北京大学哲学系教授、博士生导师,中国易学与科学研究会理事长,东方国际易学研究院院长,《国际易学研究》主编。主要著作有《先秦伦理学概论》、《易学哲学史》,主编有《易学基础教程》等。作为一名长期从事中国哲学的教学和研究工作的学者,朱先生对于《周易》的兴趣主要侧重在其所蕴涵的哲理方面。因此,其所著《易学哲学史》,“只是对易学史上各家所讲的哲理,按其演变的过程,作一较为系统的叙述”^①。

^① 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷“序”。

一、关于易学哲学史的界说

作为一名资深的中国哲学史专家,朱先生在多年的教学和研究工作中,深感中国传统哲学,特别是儒家系统的哲学,同儒家经学发展的历史密切相关。但近代以来,由于哲学与经学的分离,人们忽视了二者原有的特殊关系,乃至对于在传统经学中与哲学密切相关的易学问题也很少作出探讨。结果,对历代哲学思想的研究,便往往只局限于孤立地分析其哲学概念、范畴和命题,见枝叶不见本根,不能揭示出其形成和发展的理论渊源及理论特征。因而也就难于真正了解中国哲学的民族特点。

朱先生认为,《周易》原本卜筮之书,是周人占筮记录的系统化,古人依据其中的卦象和卦爻辞推断人事吉凶。但由于这种占术自身具有的某种逻辑推衍和理智分析的因素,所以随着对它的解释,演变为一部讲哲理的书。从汉朝开始,由于儒家经学的确立和发展,《周易》被列为“五经”之首,人们对它的研究,成为一种专门的学问,即易学。“易学同《周易》既有联系,又有区别。……易学则是对《周易》所作的种种解释,并通过其解释,形成了一套理论体系”^①。这套理论体系,包含着十分丰富的理论思维内容:

有形式逻辑,如演绎思维,类推思维,形式化思维;有辩证逻辑,如整体思维,变易思维,阴阳互补思维,和谐与均衡思维;有直观思维,如模拟思维,功能思维;有形象思维,如意象合一,象数合一等。^②

这样丰富的理论思维内容,也使它的影响超出儒家经学的领域,对

^{①②} 《易学哲学史》第一卷“前言”,第3页。

其他系统的哲学,如玄学和道教哲学的发展产生了巨大的作用。可以说,长期以来,易学作为一种世界观和方法论,成为中国的知识界和文化人用来观察和解释世界的工具,“中国人的理论思维水平,在同西方的哲学接触以前,主要是通过对《周易》的研究,得到锻炼和提高的”^①。因此,朱先生认为,研究易学哲学史,对深入理解中国传统文化思想的传统,批判地继承其中珍贵的历史遗产,总结其理论思维的经验教训,锻炼人们的思维能力,发展科学的世界观和方法论,使其具有民族的形式和中国特色,都是具有重要意义的。朱先生撰写《易学哲学史》,就是希望通过对经学、特别是易学中的哲学问题进行探讨,以弥补一般哲学史著述的不足。

那么,什么是“易学哲学史”呢?朱先生说,从历史上看,易学这门学问,其对于《周易》的研究,主要包括文字和义理两方面,前者研究《周易》中的字义和文意,后者研究《周易》中所蕴涵的义理。而“对《周易》义理的解释和对其理论思维的探讨,涉及到宇宙、人生的根本问题,包括哲学基本问题和事物发展的一般规律。这部分内容,可以称之为易学哲学”。朱先生认为,易学哲学有自己的特点:它是依据易学自身的术语、范畴和命题而展开的。而这些范畴和命题,又是出于对《周易》占筮体例、卦爻象的变化以及卦爻辞的解释,从而形成了一套独特的理论思维形式。易学哲学对哲学问题的回答正是通过这种独特的理论思维形式来表达的。“因此,易学哲学的发展,就其形式和内容说,都同易学自身问题的开展,特别是同对占筮体例的解释紧密联系在一起,有其特有的理论思维发展的逻辑进程及其规律。探讨这些问题就是易学哲学史的任务”^②。易学哲学史的特殊研究任务决定了其研究对象,“是历代易学中的理论思维,并由此而形成的哲学体系发展的历史”。很显

^{①②} 《易学哲学史》第一卷“前言”,第3—4、2页。

然,与一般的哲学史不同,“它是哲学史的分支,具有专题史的性质”。^①

作为一种有别于一般哲学史的专题史,易学哲学史也有其自身的特点,研究易学哲学史必须充分注意其自身的这些特点。朱先生说,作为一种哲学形态,易学哲学是受哲学发展的一般规律支配的。一般哲学史中存在的唯物论和唯心论、辩证法和形而上学思维的对立斗争同样存在于易学哲学中。但作为一种特殊的哲学形态,易学哲学区别于其他流派哲学的最显著之点,是通过对《周易》占筮体例的解释,来表达其哲学观点。因此,朱先生强调研究易学不可脱离筮法,孤立地总结其理论思维的内容。不然就无法揭示易学哲学发展过程中的特殊矛盾,且容易将古代的理论现代化。易学哲学中也存在学术之争和派别斗争,这些争论和斗争推动着其理论思维的发展。但这一发展,不是直线的,而是螺旋式的否定之否定过程。不同的流派之间存在着既相互影响,又彼此批判地继承和相互扬弃的关系。如果看不到这一点,而将思维路线的斗争简单化、绝对化,同样不能揭示其历史发展的真面貌。朱先生认为,易学哲学作为一种意识形态,无论就其内容还是就其形式说,都是受其所处的社会历史条件制约的,是时代的历史产物和时代精神的反映。同样,历史上各派易学家的不同观点也是受其所处社会制度和社会地位以及其所受文化思想教育影响的,这是意识形态发展的一般规律。因此,无所谓正统派或非正统派的易学之说。正确的研究态度是,必须打破旧的经学史家从卫护周孔之道的立场评论各派易学的陈腐观念,将各派的易学及其哲学放在其所处的历史条件下去考察,以历史唯物主义的态度评判各家的理论。只有这样,才能避免以后人的注解代替前人的思想,以今人

^① 《易学哲学史》第一卷“前言”,第5页。

的观点比附古人的思想的错误做法。

作为传统经学的一部分,易学的发展与古代经学发展的历史是密切相应的。照此,朱先生把古代易学的发展分为五个时期:《易传》即战国时期,汉易时期,晋唐易学时期,宋易时期,清代汉学时期。朱先生说:

战国时期形成的《易传》为易学哲学奠定了理论基础。两汉易学则同当时的历法相结合,并受到占星术和天人感应论的影响,形成了以卦气说为中心的哲学体系。晋唐易学,则同老庄玄学相结合,将《周易》原理玄学化,《周易》成了“三玄”之一。玄学派的易学是这个时期易学发展的主流。两宋的易学又同道学即新儒家的哲学相结合,其发展一直延续到清初。清代汉学兴起后,对《周易》的研究,又回到了汉易的传统。前四个时期的易学哲学,在理论思维方面都有自己的特殊贡献,代表易学哲学发展的主要倾向。清代汉学家对《周易》经传文字方面的注释和考证,特别是对汉易的整理和解说,作出了自己的贡献。但对《周易》原理的探讨,没有摆脱汉易的窠臼,虽然也有一些新义,却没有形成自己独特的哲学体系,这同汉学家们对理论兴趣的淡薄,埋头于文字器物的考据学风是分不开的。^①

二、易学哲学史的发展线索

(一)春秋战国时期

在展开易学哲学史研究之前,作为易学哲学史之解释对象的《周易》,首先是需要作出解释的。这不仅是由于它在两千多年的

^① 《易学哲学史》第一卷“前言”,第6页。

易学发展史中始终处于研究对象的地位,而且还由于进入本世纪以来,关于它的种种传统的观念,几乎都受到了学者们的怀疑和重新解释。因此,如何理解《周易》,便成为如何评价和理解易学史的关键。朱先生没有回避这一问题,大体说来,朱先生比较认同本世纪的部分研究成果,认为《周易》系据占筮记录编纂而成的一部用于占筮的迷信典籍,其成书年代当不晚于西周初期。另外,“历代的易学家,从春秋的筮者,到清代学者,都努力寻求卦爻象和卦爻辞间的内在的联系,或者通过对卦象的各种解释,或者通过对卦爻辞的注释,将二者统一起来,以证明《周易》是神圣的典籍,具有完整的奥妙的思想体系,是圣人之书。”而实际的情况并不如此,近人的比较合理的看法是:“《周易》起源于占筮之法,卦爻辞原本是筮辞,筮辞与卦象之间无逻辑的关系。”^①。但朱先生并没有因此否认《周易》的理论价值。认为《周易》中“隐藏着一种逻辑思维:对立面的排列组合。”“这种思维是承认卦象存在着对立面,并由对立面所构成,其变化表现在其中的基本要素——两画的配合上”^②。这种卦画的配合“是人的理性思维的产物”,高于殷人的龟卜思维,表明“占筮这一形式的形成和发展意味着人们的抽象思维能力提高了,卜问吉凶的人为的因素增加了”^③。虽然还没有形成思想体系,亦无理论上的论述,但“对后来易学的发展起了深刻的影响”^④。

《周易》作为占筮的依据,在春秋时期仍很流行。朱先生把春秋时期的易占体例分为三种,即变卦说、取象说和取义说。这三种体例虽然出于占筮,“但以物象和卦义解说各卦的性质,实际上是从自然现象和人类生活中的各种关系考察卦爻辞的吉凶,这样,便将六十四卦中的筮辞成分,开始逻辑化、系统化,从而使《周易》走

①②③④ 《易学哲学史》第一卷,第11、16、7、21页。

上了哲理化的道路”^①。与此稍有不同,战国时代易说的特点,是以阴阳刚柔观念解释《周易》的卦象和卦爻辞的内容。这种解易的倾向,不是出于孔子的传统,是受了春秋时期的阴阳说和战国前期老子学说的影响。“这说明,春秋战国时代解说《周易》的,不只儒家一家,直到战国末年仍是如此”^②。

《易传》被朱先生大体厘定为战国后期的作品(其中的《序卦》和《杂卦》则可能出于汉人之手),它是现存最早的系统解释《周易》的一部著作,易学史上,它被看作是孔子的著述,是解释《周易》的经典之作。汉代经师干脆将传文逐一附于经文之后,形成了易学史上的以传解经,经传不分,经传一体的认识。朱先生认同于近人经传分治的作法,认为《易传》是哲学著作,有自己的理论体系。但朱先生又反对将《易传》中的问题不加区别地一概视为哲学问题,认为这样会将其中“关于占筮的语言”也说成是讲哲学,未免抬高了其在哲学史上的地位。朱先生指出,《易传》的主要部分是解释《周易》经文和筮法的,其特别之处是在春秋时期的取义说和取象说的基础上,吸收战国时期的刚柔说而提出了爻位说。此说以儒家伦理观念为中心,并吸收道家和阴阳家的观念。其理论意义是认为卦象、爻象同卦爻辞之间存在着必然的联系。如《大象》发挥春秋时期的取象说,以自然现象比附人事活动。又依据卦象和卦名,讲人在社会生活中所应遵循的规则,可以说是把《周易》伦理化了。又如《系辞》将《庄子》形容空间最高极限的术语“太极”加以改造,用来表达六十四卦的最初根源。目的虽然是为了讲筮法,但认为从太极到八卦是一个生化的过程,“是将以蓍求卦的过程理论化了”^③,为后来的易学家提出宇宙形成理论提供了思想依据。这些都表明《易传》已把《周易》解释成了依据天道变化,处理生活得失,

①②③ 《易学哲学史》第一卷,第28、40、67页。

治理天下国家和进行道德修养的指南,成为“讲宇宙人生根本原理之书”^①。

朱先生认为,《易传》的作者在易学史上的主要贡献是以“阴阳”为范畴,说明卦象、爻象以及事物的根本性质,并概括出“一阴一阳之谓道”的命题,作为其易学哲学的基本原理。这一原理,“就其理论思维说,是承认事物存在着两重性,并且要求人们从阴阳两方面,观察事物的性质”。此命题“可以说是我国古代哲学中两点论的代表”,“是对先秦以来辩证思维发展的总结”^②。另外,“刚柔相推而生变化”和“易与天地准”的思想也都是《易传》的基本哲学思想。如“易与天地准”,主要是探讨世界的本原问题。它出于占筮体例中的取象说、取义说和爻位说,特别是取象说。拿《易传》对乾坤两卦的解释为例,《易传》以乾为天,以坤为地。就筮法说,这是认为乾坤两卦是六十四卦的基础,在哲学上则认为天地是万物的基础。乾坤属于易学的范畴,天地属于哲学的范畴,二者的关系实质上就是《周易》卦爻象和世界的关系,亦即是主观和客观、思维和存在的关系。《易传》作者认为八卦出于对自然现象的摹写,其根源在于自然界,是一种朴素的唯物主义观点;但同时又认为,易道弥纶天地,包容了世界的一切法则,这又把《周易》和筮法视为绝对真理,又陷入了形而上学和唯心论^③。

(二)两汉易学时期

战国至秦汉之际的易学传承,史书上虽有记载,但由于史料缺乏,实际上是有一段空白的。朱先生认为,西汉学者解易,就其学风说,可以归结为三种倾向:一是以孟喜和京房为代表的官方易学;二是以费直为代表的民间易学;三是以道家黄老之学解释《周易》,或者说,将易学同黄老学说结合起来,讲阴阳变易学说。这三

①②③ 《易学哲学史》第一卷,第74、80—81、108页。

种解易的倾向,在汉代影响最大的是孟喜和京房的易学。他们是汉易象数学派的创始者。“汉易作为易学史上的一大阶段,可以以孟京易学为代表”^①。而以卦气说解释《周易》,则是孟京易学的一大特征。朱先生指出:

从哲学史上看,孟京易学,特别是京房易学,通过其卦气说,建立起一个以阴阳五行为世界间架的哲学体系。这个体系是汉代阴阳五行说的发展。京房将八卦和六十四卦看成是世界的模式,认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影,作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克,即表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样便将西汉以来的自然哲学更加系统化了。尽管他将《周易》中的筮法,引向占候之术,宣扬了天人感应的迷信,但他提出的世界图式对后来的哲学家们探讨世界的普遍联系,很有启发的意义。特别是他以阴阳二气解释《周易》的原理,借助于当时天文学的知识和理论,阐述《周易》经传中关于事物变化的学说,这是对先秦易学的一大发展。这种学风,对汉代哲学、思想文化的发展都起了很大的影响。^②

在汉易中,以解释《周易》经传文为目的的《易纬》,也是一个重要的易学流派。朱先生认为,《易纬》主要发展了孟京的卦气说,特别是京房易学,并且吸收了西汉的元气说、阴阳五行学说以及董仲舒和今文经学的神学目的论,将卦气说从理论上作了一次总结。《易纬》解易,一方面将汉代官方倡导的神秘主义渗透到易学研究中,把《周易》神秘化或神学化;另一方面又以阴阳奇偶之数,七八

①② 《易学哲学史》第一卷,第115、155页。

九六之数,解释阴阳变易的法则,为汉易中的象数之学提供了理论基础。但同时也将卦气说转化为一种先验的图式,将《系辞》说的“易与天地准”这一命题,向唯心主义方面发展了^①。

朱先生把东汉易学分为两个系统:一是儒家的系统,即郑玄的五行说和荀爽、虞翻的卦变说;一是道家黄老学派解易的系统,即魏伯阳的月体纳甲说。朱先生说,从哲学的角度看,东汉易学没有提出新的理论体系;但从易学的角度看,由于追求卦爻象和卦爻辞间的内在联系,在卦气说的影响下,他们提出一些新的体例,如荀爽的乾坤升降说,虞翻的卦变说、旁通说,以及魏伯阳的坎离互易、月体纳甲等,同样构成汉易象数之学的一部分。其中也有一些哲学观点,对后来易学哲学乃至自然科学的发展产生了一定的影响。如魏伯阳以阴阳之道说明炼丹的原理,“实际上是解释无机物质相化合的原因,又使易学同化学结合起来”,“它以易学中的辩证思维解释无机物化合过程,这是汉易的一大收获”^②。

(三)晋唐易学时期

魏晋时期,中国学术、思想、哲学发生一大转变,即由经学转变为玄学,易学也因此而玄学化。玄学家的易学,“从易学史上看,由于排斥汉易的象数之学,注重义理,创建了义理学派。从哲学史上看,此派易学又把《周易》经传纳入玄学领域,成为魏晋玄学的一个组成部分”^③。此派的代表人物为王弼、韩康伯等。王弼易学受曹魏时期古文经学和老庄玄学的影响,一方面用取义说和爻位说打击汉易中的烦琐的象数之学,把《周易》看成是讲政治哲学的教科书;另一方面又把取义说作为其“易学同玄学相结合的媒介”,以玄学的观点解释《周易》卦爻辞,将《周易》玄学化。就前者说,其对于烦琐的汉代经学,无疑“可以说是一次解放”。就后者说,由于其重

①②③ 《易学哲学史》第一卷,第197、229、249—250页。

视无形义理,鄙视事物的形象,将《周易》原理进一步抽象化或逻辑化,走向了唯心主义。且由于王弼《周易注》保留了爻位说,“其对《周易》所作的义理解释,同样有烦琐哲学的弊病”^①。总之,“王弼派的易学,在反对汉易中的象数之学,特别是今文经学派易学斗争中,对冲破旧的学术传统有其积极意义。但从哲学史上看,由于他们以老庄玄学观点解易,又将汉易哲学中的唯物主义因素和辩证思维,一齐抛弃了”^②。不过,他把两汉以来易学中的哲学问题,从宇宙发生论引向本体论即存在论的探讨,无疑是一大贡献^③。

魏晋时期,玄学派易学虽然很流行,但反玄学的象数派也没有因此而消失,二派之间依然存在着论争,如关于《周易》的宗旨、言意的关系、卦爻象的性质以及太极观等。直到南北朝时期,两大流派仍有斗争。“但总的趋势是王弼派的易学占了上风。此时期,由于佛教神学的广泛流行,又出现了易佛揉合的倾向”^④。

唐朝,国家统一,政治稳定,经济和文化高度发达。易学方面,出现了两部总结前人和同时人研究成果的著作,即孔颖达主编的《周易正义》和李鼎祚编的《周易集解》。前者继承王学传统,采王弼注和韩康伯注而疏解之,但“不只是引述和罗列各家的说法,而且加以消化,提出自己的易学观,对唐宋时期易学的发展起了深刻的影响,成为汉易转向宋易的桥梁。就哲学发展的历史说,此书通过对《周易》义理的阐发,形成一套世界观的体系,又为魏晋玄学转向宋明理学提供了思想准备。”^⑤与此不同,《周易集解》则偏重于汇集汉易系统中象数派的注释,以纠孔疏之偏,但也并非一概排斥义理,同样表现出了融合象数易和义理易的倾向。然而《集解》主要是集录各家的注释,自己的论点较少,所以“其在易学史特别是

①②③④⑤ 《易学哲学史》第一卷,第280、316、236、343、350页。

哲学史上的地位还不能同《正义》相比”^①。另外,尚有崔憬的《易探玄》,“亦可以说是从汉易转向宋易的先驱”。以上三人的著作代表了儒家阵营的解易倾向,都宣传了“气”的学说,其自然观是唯物主义的。此外,还有佛道二教解易的系统。“这三大思想流派,既相争论,又互相影响,形成一种融合的倾向”^②。

(四)宋易时期

朱先生所谓的宋易,是就易学的形态说的,并不限于北宋,“其解易的学风一直延续到清初,北宋则是宋易形成的时期”^③。宋易时期仍然存在着象数、义理两大学派。其中的象数学派,除继承汉唐易学以象数解易的学风之外,更为突出的是,提出各种图式解说《周易》原理。同汉易中的象数之学相比,他们一般都回避或排除阴阳灾异说和天人感应说,将汉易中的象数之学进一步哲理化,特别是数理化,形成了易学中的数学派。宋易中的义理学派,吸收了王弼派以义理解易的学风,但又都竭力排斥以老庄玄学观点解释《周易》。他们对卦爻辞的解释,继承了唐代易学的传统,不排斥取象说,有的还吸取了汉易中的卦变说,因此,同王弼派的易学又不相同。就义理派内部而言,有的偏重义理,形成了以程颐为代表的理学派的易学体系。有的偏重取象,形成了以张载为代表的气学派的易学体系。二派虽有争论,但都反对图书派易学。“所以宋易中象数派和义理派的斗争,主要不是表现在对《周易》体例和卦爻辞的解释上,如晋唐时期的郑王之争,而是表现在其易学的理论体系上,即义理派和图书派的斗争。此斗争始于宋初,一直延续到清初”^④。“宋易的特点之一,是将《周易》的原理高度哲理化,其易学哲学标志着古代易学哲学发展的高峰,而且成为宋明哲学的主要

①② 《易学哲学史》第一卷,第351、352页。

③④ 《易学哲学史》第二卷,第3、7页。

内容”^①。

南宋是宋易发展时期,与北宋的易学哲学相比,这一时期的象数学派和义理学派出现了相互吸取和相互影响的倾向。不仅如此,每一学派的内部,由于其代表人物的易学观点和哲学观点不尽相同,又各自分化为不同的流派。就象数派说,有的注重卦象,以象为第一位,如朱震;有的注重奇偶之数,以数为第一位,如蔡沉。就义理派说,由于南宋时期道学内部明显地分化为理学和心学两派,其对易学原理解释也分化为理学派易学(如朱熹)和心学派易学(如杨简)。此外,在南宋的哲学界,又有与道学对立的功利学派(如叶适),他们对易学的研究,既批评图书之学,又批评义理派的易学观,在易学哲学史上独树一帜^②。

元明两代是宋易及其哲学深入发展的时期。就其解易的基本倾向说,仍分为义理之学和象数之学两大派。就其解易的原则说,义理派又分为理学、心学和气学三派;象数派分为数学和象学两派。各派之间斗争的焦点是易学中的理、气、象、数、心五大范畴哪一个最为根本的问题。元代的象数之学颇多创新。到了明代,象学一派成了象数之学的主流。而“象数之学的象学派和义理之学的气学派,由于其对《周易》原理解释存在着共同点,在哲学上形成了同盟军,成为明代反对理本论和心本论的强大势力”^③。如明清之际,方以智父子对以前的象数之学作出总结,王夫之则从义理学派的角度对宋明以来的易学及其哲学进行了总结。两家的倾向不同,但在哲学上都是气本论的阐发者。

(五)清代汉易复兴时期

随着道学在明清之际的衰落、终结和实学思潮的兴起,出现了

①② 《易学哲学史》第二卷,第8、325页。

③ 《易学哲学史》第三卷,第9页。

一批学者,从文献考证和辨伪的角度,与宋易中的图书之学和邵雍派的先天易学展开大辩论,掀起了清算图书之学的高潮。朱先生认为,这次清算,使清代易学中的象数之学,转向汉易复兴的道路。当然,这种复兴又与乾嘉年间,清王朝推行文化高压政策,实学中经世致用思潮受到压制,注重文字训诂和文献考证的经学受到王朝的重视有关。乾嘉时期,复兴汉易的代表人物为惠栋和张惠言,此派易学以推崇和解说汉易的象数之学为己任,或以汉易为正统。另一派的代表人物为焦循,其解释《周易》经传,并不惟汉易是从,而是以汉人解易的精神,独辟蹊径,建立自己的易学体系。就易学史说,清代汉学家对汉易的整理和解说,对《周易》经传字义的解释,作出了自己的贡献。但一般说来,他们的易说,缺乏探讨哲学问题的兴趣,在理论思维方面很少建树。这说明,古代易学发展到宋易阶段后,再不能创造新的形态了。“因此,清代的易学及其哲学,就其理论思维发展的总的趋势说,可以说是由高峰走向低坡”^①。至于晚清,朱先生认为,虽然学术思想界对于《周易》的研究没有中断,但其研究方向,或者继承汉学家的传统,或者局限于对《周易》经传文字方面的解说,在哲学和义理方面,其创建亦甚少。

三、易学哲学史的核心问题

朱先生的易学哲学史研究有一个核心,就是易学理论思维。这是由于在朱先生看来,“中国人的理论思维水平,在同西方的哲学接触以前,主要是通过对《周易》的研究,得到锻炼和提高的”。今天研究《周易》,也正是要批判继承这份珍贵的历史遗产,总结其理论思维的经验教训,锻炼我们的思维能力,发展具有民族形式和

^① 《易学哲学史》第四卷,第2页。

中国特色的科学的世界观和方法论^①。所以,在四大卷的《易学哲学史》中,朱先生提出、揭示和解决的问题虽然很多,但始终围绕着一个核心,就是易学的理论思维。关于这个问题,朱先生有一篇极重要的文章,即《易学的逻辑思维与辩证思维传统》,可以看作是对《易学哲学史》中讨论的易学理论思维的集中概括和总结。

朱先生认为,思维方式,就是中国古代哲人所谓的“心术”,它是“指人们观察和处理自然与人生问题所运用的思考方式”^②。《周易》系统的思维方式,“其中较为突出者,有四种:直观思维,形象思维,逻辑思维和辩证思维”。直观思维和形象思维都是从感性出发,观察外在的现象或表达内心的意念。如《周易》卦爻辞所讲的具体的事及其吉凶断语,大都出于生活的直观和经验教训,这就是直观思维的一种表现。《易传》所谓的取象说和观象说也与这种直观思维方式分不开。而其通过形象进行思考或表达观念的方式,如强调象和意的关系又分明反映了形象思维的特征。“从理性出发,考察客观事物的本质和意识的思维活动,则是逻辑思维和辩证思维”。朱先生说,这两种思维方式,特别是辩证思维,其在中国思想史上的影响十分深远,成为中华思维方式的一大特征。

(一) 逻辑思维

朱先生所谓的逻辑思维,不是指形式逻辑学问题,而是指以形式逻辑的思维方式,思考和认知客观世界和主观世界。形式逻辑思维方式,是基于事物的静态和相对稳定的条件而形成的思维方式,它的特点是注重分析事物的类属关系和概念的确定性。而《周易》系统的逻辑思维,主要源于占筮及对占筮的解释。朱先生认

① 《易学哲学史》第一卷“前言”,第4页。

② 《易学中逻辑思维与辩证思维传统》,《中国文哲研究通讯》3卷2期,1993年台湾中央研究院中国文哲研究所刊行。收入《朱伯崑论著》。

为,占筮这种算命方式,不同于其他原始的迷信,含有人为推理的因素。《易传》和历代易学正是在对筮法的解释中,不断运用和发展了这种推理,从而形成了其逻辑思维的主要内容,即分类、类推和形式化原则。

据朱先生的研究,分类思维,《周易》已有萌芽,卦象分为八卦和六十四卦,卦下系以不同的卦爻辞,即是一种分类。《易传》总结和发展了《周易》的这种分类思维,它“以形式逻辑思维方式,考察《周易》中的卦爻辞,即将卦爻辞分为若干类,有其外延和内涵。具体的事,为外延;其所含有的意义,为内涵”^①。如《说卦》,依取象说,用八卦代表八类物象;又依取义说,用八卦代表八类事物的共性。其共性即内涵,其所包含的物象即外延。《系辞》把此种分类思维概括为“方以类聚,物以群分”。这种思想在易学史上特别受到义理学派的重视,并以此为《周易》推测来事的逻辑上的依据。如王弼在《周易略例》中说:“是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?”就是着眼于一类事物的共性,即重视概念的内涵,认为内涵可以统率外延中的一切事项。而他正是依据这种逻辑思维,将老子的道论引向了本体论^②。

《周易》中的类推思维,就是依据卦爻辞所讲之事,推测来事之吉凶。朱先生认为,这种思维形式在春秋时期的史官中即已成型,《易传》将其称为:“夫易,彰往而察来”,“蓍之德圆而神,卦之德方以知”,“神以知来,知以藏往”。这是说占验是以往验而知来事。“往验所以能知来事,因为二者为同类事物,可以从其中某事项推出另一事项的动向”。以往验而知来事的思维,遵循的是形式逻辑中的类推法则,属于形式逻辑中的演绎思维。朱熹称之为“推类旁通”,近人严复称之为“据公理以断众事,设定数以逆未然”的“外籀

①② 《朱伯崑论著》,第 691、692 页。

之术”。《周易》系统的这种演绎思维方式,对中国人的思维方式和
中国哲学都起了深远的影响。所谓“触类旁通”,成了中国人思考
问题习惯运用的思维方式。中国传统哲学中的宇宙演化论,以及
程朱哲学的理本论和邵雍的先天图式等等形上学的建构,都是基
于演绎逻辑的思维方式^①。

形式化思维,是指“重视命题和推论的形式,而不关心其内容。
用逻辑的语言说,只管对错,不管真假”^②。朱先生认为,这种思维
方式《周易》已有萌芽,它的卦象的逻辑结构,除表示阴阳二爻排列
组合的关系外,对实际事物无所肯定,正是形式化思维的表现。到
了《易传》,特别提出“象”的范畴,视六十四卦卦象为一种抽象的公
式,可以统率有关的各种具体物象。宋人程颐强调对《周易》“不要
拘一”,朱熹更明确地说“易只是个空底物事”,都是从形式化思维
方式考察《周易》(包括筮法)的特色的。清人焦循甚至认为“读易
者,当如算学者之求其法于甲乙丙丁”,可以说是把《周易》系统的
形式化思维引向了符号论。形式化逻辑思维,追求命题的抽象意
义和事项之间的逻辑关系,对古代数学和哲学的发展产生了一定的
影响。总括以上三种逻辑思维,朱先生认为:

以上所论三种逻辑思维,在《周易》系统中是结合在一起的,
对中国文化和哲学的发展起了很大的影响。中国古代的
逻辑学即名学或名辨思想,在战国时代成为一大思潮。《易
传》以逻辑思维解释《周易》和筮法,当是受了当时名家学说的
影响。但是,秦汉以来,古代的名学,未能延续下来。人们关
于逻辑思维能力的训练,是通过对《周易》经传的解释而实现
的,虽然历代易学并不直接讨论逻辑学问题。有一种说法,认

^{①②} 《朱伯崑论著》,第 695 页。

为中国人的思维方式属于直觉主义,经验主义的类型,缺乏逻辑的头脑,这是由于没有研究《周易》系统的典籍而产生的误解。《周易》系统的逻辑思维,同西方的传统相比,缺乏近代的归纳逻辑的思维传统。这是因为《周易》是依靠数的观念,从事占卜的。^①

朱先生的这一结论值得引起高度重视。

(二) 辩证思维

与形式逻辑思维注重分析事物的类属关系和概念的确定性不同,辩证思维基于事物的动态和变化的过程,注重从反面和动态以及整体的角度思考问题。所以,它是一种以辩证的观点考察自然和人生的思维方式。朱先生认为,就中国哲学说,老子是古代辩证思维的奠基人。但在老子以前,《周易》一书已含有辩证思维的萌芽。至《易传》又吸收了老子的辩证思维,后经历代易学所阐发,成为中华辩证思维的代表。

大体而言,《周易》系统的辩证思维约有变易思维、相成思维和整体思维三条原则。变易思维,是指从变化的观点考察一切事物。朱先生说,承认事物处于变易的过程,是《周易》的一大特色^②。具体来说,《周易》中的变易思维包含三个方面:一是指卦爻象的变易;二是指人事的吉凶祸福是可变的;三是指自然现象也是变化的。《周易》的这种变易观得到了《易传》和历代易学的全面阐发。概括起来,约有四点:其一为变化日新,谓事物的变易,永无止境或终结。其二是阴阳流转,谓阴阳互相推移和转化是事物变化的基本形式。其三是刚柔相推,谓事物变化的泉源在于其内部对立面的相互作用。其四是阴阳不测,谓事物的变化,既有客观的规律,

^{①②} 《朱伯崑论著》,第 698、700 页。

又无固定不变的模式。变化日新的思想是要求人们从变化发展的观点看待一切事物,反对因循守旧和执一不变的思维模式。阴阳流转的思想是要求人们从对立面转化的观点观察事物的变化,或者防微杜渐,防止走向反面;或者顺应事物的变化,进行变革。刚柔相推的思想是要求人们从事物的内部,特别是其两端的交合中,寻找变化的原因,而不是从外部或两端排斥和斗争中考察变化的原因。阴阳不测的思想是要求人们既要承认事物变化的规律性,又不能以一凝滞的模式观察事物的变化。朱先生认为,这四点,可以统称之为“阴阳变易说”。这种变易说,既是一种世界观,又是一种思维方式。就其思维方式说,它“要求人们不是从静止而是从变动的一面,观察自然和人生,无疑是一种高层次的智慧”^①。

相成思维,是指“以阴阳互补的观点,观察事物的存在和发展”。朱先生说,《周易》的卦象,由阴阳爻象配合而成,《易传》依此提出“一阴一阳之谓道”的命题,历代易学又从不同的侧面,阐发此命题的理论意义,使之成为易学中辩证思维的核心。具体而言,包括三个方面:其一是阴阳相依,即指阴阳相互依存和渗透,宇宙中无孤阴孤阳的事物。其二是阴阳相济,即指阴阳性能,相通相资,相互补充,即相反而相成。其三是阴阳和谐,即指事物发展的最佳状态为对立面的和谐相处或协调为一,而不是分裂或同归于尽。阴阳相依的原则,要求人们从阴阳两端考察事物的性质,以免犯片面性的错误。阴阳相济的原则,要求人们依阴阳互补即相反相成的原则,处理自然、社会以及精神生活中的对立面。阴阳和谐的原则要求人们处理对立面的关系,应以协调为重。“《周易》系统的阴阳观,追求对立面的统一,以其为事物发展的根本途径。此种发展观,承认对立面的对抗和斗争,但以其为到达或实现更高层次和谐

^① 《朱伯崑论著》,第 702 页。

的步骤或手段,不以其为目的,同样是中华辩证思维的一大特色”,表现出了高度的智慧^①。

整体思维,是指“从普遍联系的观点,观察个体事物的地位和作用”。朱先生说:“《周易》系统的典籍是整体观念的积极倡导者,而且影响深远。就《周易》说,编者将筮辞系于卦爻象之下,即表示一卦六爻为一整体,六十四卦也是一个整体。……此种整体观念,到《易传》得到充分发展,《彖》和《大象》对卦辞的解释,即视每卦为一整体。甚至认为其中的一爻决定全卦的意义。《序卦》探讨六十四卦的相互关系,又视六十四卦为一整体。《彖》提出的爻位说,如中位,当位,应位,承乘,往来等,都在于说明六爻在一卦中的地位及其相互联系。总之,以一卦为一整体,六爻为其部分,此是《易传》和历代易学共同遵循的解易原则。历代易学正是通过探讨六爻之间的相互关系,从而发展了关于个体之间普遍联系的学说,成为易学理论思维的又一特色。”^② 具体而言,又包括三个方面:其一,三才说,“此是取人居田地之中义,以一卦六画象征宇宙整体。天地人为其部分,各有其遵循的法则”。作为一种思维方式,它要求人们辩证地对待人与自然的关系,即人与自然相互依赖,互相影响,人既不能破坏自然,又不能因循自然,人与自然应并存而共荣。其二,八卦说,“谓八卦各有其功用,但又相互联系,成为一整体,用来说明自然现象的普遍联系”。《说卦》中提出的八卦取象说和方位说,即是阐述此义。如“八卦各居一方,统领四季,各自发挥其作用,生化和成就万物。此是以八卦的方位揭示大陆气候变化的规律及其对植物生长的影响,将时间和空间联结为一整体”。作为一种思维方式,它要求人们从气候变化和地理方位考察生物和人类赖以生存的自然条件及其变化过程。其三,五行说,“谓金木水火

^{①②} 《朱伯崑论著》,第705—706、706页。

土乃构成天地万物的五种要素,五行之间的相互作用,将世界联结为一整体”。《周易》中无五行观念,《易传》解经亦无五行观念。“五行”作为一种范畴,解释世界,始于先秦的阴阳五行家。但《系辞》“天地之数”章谓“天数五,地数五,五位相得而各有合”,以“五”为天地之数的核心。汉易之后,这种思想与阴阳五行观念结合在一起,成为人们讨论和认识世界万物的一种思维模式。总之,“《周易》系统的整体观,由于追求世界的普遍联系,重视个体事物变化的过程和其功能以及在整体中的地位,对中国古代的科学如天文学、化学和医学以及中国的造型艺术都起了深远影响。整体思维,是从宏观和一体的角度,观察个体的特性和动向,而不是深入实体内部,分析其结构,形成中国文化的又一特色”^①。

(三)易学与中国传统科技思维

1996年,朱先生发表《易学与中国传统科技思维》一文,对易学与中国传统科技思维的关系、科技思维的特征等问题提出了自己的看法,可以看作是对《易学哲学史》关于易学理论思维理论的补充。中国有没有自己的科技思维传统,是本世纪中国学术界经常争论的一个问题。朱先生说:“我认为,中国有自己的科技传统,……但不尽同于西方的传统。我们不能因为缺乏西方的传统,便得出中国没有科学的结论。”“在中华传统文化或中国元典中,唯有《周易》系统的典籍,与中国传统科技的发展有密切的联系。研究中国科技史,不能脱离周易文化。易学中有两大流派:义理学派和象数学派。义理学派对周易卦爻象和卦爻辞的解释,主取义说,……注重其共性或本质,对中国哲学,特别是形上学的发展,影响深远。象数派主取象说,……注重对个体事物的观察,对科技思维

^① 《朱伯崑论著》,第709页。

的发展,影响深远。”^① 所以,研究中国传统科技思维,必须研究易学思维发展的历史。

那么,易学科技思维具有一些什么样的特征呢? 据朱先生的“初步考虑”,有以下六条基本原则:

首先,观象论。《易传》认为,八卦源自圣人的观象;圣人的发明和制作,又基于对卦象及其所取之物象的观察。朱先生说,这种观象论,从思维的角度说,是要求从感性出发,研究事物的性质及其变化的规律,并符合事物的本来面貌。这一原则的特征是面向客观世界,要求主观符合客观,具有感性、理性和实践相结合的倾向,使中国古代的科技家,对自然现象的研究,倡导观察和试验,从事发明和创造的活动,取得许多惊人的成就。如张衡、毕升等人的发明,“就其创造意识的源泉说,大都受到易学中观象制器说的启发”。

其次,功能论。观象思维主张从物象出发,根据物体外部表现出来的性能或作用,研究易理和物理。朱先生说,这属于一种功能论。在此一理论的指导下形成的自然观或自然哲学,可以称为以元素功能论为核心的自然观。它不同于西方传统中的原子论、粒子论以及结构主义的系统,成为中国传统科技思维的一大特色。如《易传》论八卦所象征的八大自然物,以及汉代易学家引入五行理论等,都是从功能原则加以理解的。这种功能思维,“对古代科技思维亦影响深远,形成了以阴阳五行为核心的自然观,成为中国传统科技思维的理论基础”,从而“在中华科技史上形成了以物质功能为研究对象的科学体系”^②。

第三,对待论。对待论,朱先生又称为“阴阳对待思维”或“两元互补原则”,主要是指阴阳虽性能相反,但却相资相助,相反相

^{①②} 《易学与中国传统科技思维》,《哲学杂志》第16期(1996年);又见《朱伯崑论著》,第779—780、783页。

成,相互补充。这种思维,不同于西方传统中以两元对立和排斥为基本规律的思维方式,致力于追求物体之间的和谐与均衡,以维系统一体的正常发展。《易传》把它概括为“阴阳合德而刚柔有体”,“一阴一阳之谓道”。如中国数学中以奇偶二数和方圆二形的相反相成为演算规律的数学观,天文学中提出的“天左旋,地右旋”的命题,以及医学中的阴阳互补理论等,都是这种阴阳对待思维的产物。而在这些领域,中国古代的科学家都曾创造出领先于当时的世界水平的成就。

第四,流转论。朱先生所谓的流转论,是指着眼于运动变化的过程,来考察自然现象或物质现象的一种思维形式。朱先生说,与西方传统思维中的机械论和直线上升的进化论的发展观不同,流转思维“视物质是动态的,从变化过程和转化的角度理解物体的特性,认为大到日月星辰,小到一草一木,皆处于盈虚消长的过程。而且视其转化为其所固有的两种对立的性能的相互作用,或相生,或相制,或相交,或相阻,或生死,或进退,或成毁,如是循环而不息”。如汉代易学家提出卦气说,以六十四卦阴阳爻相互推移的过程解释大陆一年节气变化的过程,就是基于这样的理论思维。这种思维方式,同样是中华科技思维的一大特色^①。

第五,整体论。整体论,亦即整体思维,前面已经论及。朱先生认为,此重思维对中华科技思维的发展亦颇有影响,最突出的是中国传统医学的“五运六气”说。这种思维“追求的是各实体之间的普遍联系,从普遍联系中认识各实体的特性。就自然观说,它是从宏观的视野考察自然现象的统一性,不同于西方科技从微观的视野着重分析实体内部结构的传统”^②。

①② 《易学与中国传统科技思维》,《哲学杂志》第16期(1996年);又见《朱伯崑论著》,第778、790页。

第六,辅相论。所谓辅相论,“是讨论人与自然的关系以及人在宇宙中的地位”。这种思维,既反对顺应自然的任天说,又反对将自然人化的目的论,而是倡导裁成辅相和参天化育。换句话说,也就是“因自然之法则,补自然之不足”。用《易传》中的话说即“先天而天弗违,后天而奉天时”。朱先生举古代炼丹术和传统医学的例子,认为此种思维不同于西方的以工具理性为指导的科学主义,亦是中华科技思维的一大特色。

以上是朱先生对《周易》系统的典籍中所包含的几种思维形式,进行的高度概述和深入剖析。不难看出,易学哲学中的理论思维,既有与人类一般思维形式相一致的地方,又有其自身固有的属性。其一致,反映了人类思维的共性,其不同;则反映了中国哲学的特质。应该说,朱先生的这一探讨,不仅使我们进一步加强了对人类所普遍具有的思维形式的认识,同时也更加深了对中国文化及中国哲学之特色的理解。关于这一点,下面还将重点评论。

四、对《易学哲学史》的两点评价

朱先生的四大卷《易学哲学史》,是一种开拓性的工作。对此,我们不妨用贺麟先生评价汤用彤所著《汉魏两晋南北朝佛教史》的话作一评价。那就是:“材料的丰富,方法的谨严,考证方面的新发现,义理方面的新解释,均胜过别人。”^① 朱先生的易学研究,贡献很多,创获甚丰。此处仅就其研究易学哲学的方法和其研究易学理论思维的意义作一简单的讨论。

(一)易学哲学史的研究方法

朱先生研究易学哲学史,从方法论的角度说,有三个方面值得一提。这三个方面是唯物史观、实证方法、逻辑分析。

^① 贺麟:《五十年来的中国哲学》,第22页,辽宁教育出版社1989年(下同)。

朱先生说：“每一个时代的易学及其哲学，都是那个时代的历史产物，反映了该时代的精神面貌。……各派的易学所以作出不同的解释，是同易学家所处的社会制度和社会地位以及所受的文化教育分不开的，这是意识形态发展的一般规律。……研究易学哲学史必须打破旧的经学史家从维护周孔之道的立场评论各派易学的陈腐观念，要将各派的易学及其哲学放在其所处的历史条件下去考察，以历史唯物主义的态度评判各家的理论。”^① 朱先生所谓的“历史唯物主义的态度”，就是从社会背景、时代精神、思想渊源、学派互动等诸多方面考察易学哲学史中每一时期，每一时期的每一易学家的思想。社会背景为各个时期的易学哲学和各易学家的易学哲学的形成及嬗递提供了社会存在方面的依据；时代精神为其提供了理论思维方面的依据和易学研究所追求的目标；思想渊源则反映了其思想传承的内在关连；而学派互动则表明了思想发展中的批判继承这一本质规律。这几方面的有机运用，使朱先生的易学史研究总能坚持严格的历史性。如其将《周易》系统的典籍区分为经、传、学，既强调三者之间的区别，又重视三者之间的联系。如其对经、传思想的时代性的考察，如其对历代易学的时代特征的把握等，都充分反映了其“历史唯物主义的态度”。

作为一种哲学史研究，其哲学结论的获得，都需要得到史料的证明。有一份史料说一份话，不夸大史料提供的内容，不对史料加以任意的解释，这就是朱先生的实证方法。在《易学哲学史》中，朱先生对实证方法的运用具体又可表现为三个方面：一是由史料推出结论；一是“两套语言说”；一是对易学史上的术语、概念、命题及重要环节的考证。以“两套语言说”为例，朱先生说：“《易传》虽然是哲学著作，但它毕竟是解释《周易》和筮法的，又同占筮有着密切

^① 《易学哲学史》第一卷“前言”，第10页。

的联系。《易传》中有两套语言：一是关于占筮的语言，一是哲学语言。有些词句只是解释筮法，有些词句是作者用来论述自己的哲学观点，有些词句二者兼而有之。”由于《易传》中存在着两套语言，历代易学家的解易，也便具有两种倾向：“一种倾向是从筮法的角度解释其中的哲学问题。……另一种倾向是偏重从哲理的角度解释其中的筮法问题。”^① 有见于此，朱先生在讨论每一易学术语、范畴和命题时，十分注意对其所包含着的两套语言的性质作出尽可能的分别，并在此基础上指出两套语言之间的内在转换及相互制约的关系。“两套语言”说，既能钩沉出每一易学观念的渊源所自，又能发现其中包含着的哲学思想，还能关照中国哲学依附经学而展开其概念、命题的特点，同时亦能超越易学史上的象数义理之争。“两套语言”说，强调对史料进行全面的考察，反对各执一辞而妄加引申，表现出一种实证精神。

易学哲学史之所以不同于易学文献史、易学学术史，就在于它所讨论的问题是易学中的哲学问题。在这方面，朱先生十分成功地运用了逻辑分析的方法，对《周易》经、传、学中的术语、概念、范畴、命题以及理论体系进行逻辑的分析，揭示了其理论思维的特征和价值。这一点，在我们前面关于“易学哲学史的展开”和“易学哲学史的核心问题”两部分的介绍中可以鲜明地表现出来。此处，我们再以朱先生对宋代道学的论述为例：向来的观点认为，儒学重于伦理实践而疏于哲学论证，佛、玄精于哲学思辨而流于寂灭空虚。宋代的儒学家以儒家的纲常伦理为核心内容，以佛、道精巧的哲学思辨为理论基础，合流儒、释、道三教，形成了宋代道学。但宋代的儒学家何以能够以儒家的纲常伦理为核心，吸取佛、道的精巧的哲学？换句话说，儒学自身有没有吸取佛、道哲学的理论基础？如果

^① 《易学哲学史》第一卷“前言”，第55页。

有,它是什么?这个问题人们似乎很少考虑到。朱先生在其《易学哲学史》第二卷中非常精彩地回答了这个问题。朱先生说:“宋明哲学中的五大流派即理学派,数学派,气学派,心学派和功利学派都同易学哲学有密切的关系。前三个流派都是以易学哲学为中心形成了自己的哲学体系。”^①如“程颐是宋明道学中理学派的奠基人,其哲学体系主要来源于对《周易》经传的解释。他在解释《周易》的性质和体例时,提出许多原则,予以哲学的解释,便形成其易学哲学。易学哲学也是程颐哲学的核心。作为其哲学体系的理学就是以其易学为基础形成和展开的。”^②朱先生讨论了程颐易学中的理学问题,如“体用一源,显微无间”、“所以阴阳者道”、“动静无端,阴阳无始”、“往来屈伸只是理”以及“性即理”等。在朱先生看来,这些理学命题,无一不源于程颐的易学哲学。因此可以说,在儒释道三教合流而形成的道学之中,会通三教的理论基础乃是儒家经典《周易》。也正由于此,道学才不被称为新道家或新佛教,而被称为新儒学。朱先生的这一分析很有说服力,也使我们得到一个强烈的感受,即:打不通易学,就打不通中国哲学,至少打不通宋明道学。

朱先生出身清华,执教于北大,其主要学术活动又是在马克思主义占绝对统治地位的新中国成立以后,这使他有机会浸润旧清华的逻辑分析传统和老北大的实证传统,以及形成于新中国学术界的唯物史观的传统。而更为可贵的是,他有意识地结合三者的长处,撰写《易学哲学史》,这对于中国哲学史的研究是有很好的启发意义的。

(二)易学理论思维研究的意义

如前所述,朱先生的易学哲学史研究有一个核心,就是揭示易

^{①②} 《易学哲学史》第二卷,第8、208页。

学哲学的理论思维。“思维”是一个认识论的概念,是对认识过程或认知方式的称谓。朱先生说,研究易学哲学史,就是要“总结其理论思维的经验教训,锻炼我们的思维能力”,一部易学哲学史,就是要探讨易学哲学的理论思维。

朱先生对理论思维的重视,固然是其逻辑分析方法的必然产物。但站在本世纪中国学术发展史的立场,我们又可以说,这种研究是对古今中西文化交流碰撞的一种更为本质、更为深刻的反思。本世纪初的打破经学,虽然原因众多,但以经学为核心的中国传统理论思维模式,无法适应以知识论为背景的西方文化的挑战,也是其重要的或更为根本的原因之一。但本世纪初的“打破”,只是引进西方先进知识的方便“法门”,并不能真正从根本上解决问题。中国传统理论思维是什么?为什么不能适应西方文化的冲击?二者有否共性?有否交通融合的可能性?这些问题都需要研究。朱先生发现,在与西方哲学接触以前,中国人的理论思维水平主要是通过研究《周易》来得到提高的。于是他把对易学理论思维的研究,作为发展具有民族形式和中国特色的科学世界观和方法论的基础。据朱先生的研究,《周易》的理论思维形式,“有形式逻辑思维,如演绎思维,类推思维,形式化思维;有辩证思维,如整体思维,变易思维,阴阳互补思维,和谐与均衡思维;有直观思维,如模拟思维,功能思维;有形象思维,如意象合一,象数合一等”。这就使我们明白,中国传统哲学的思维形式有其特性,但也存在着人类思维所普遍具有的共性。换句话说,这也等于告诉人们,在中国传统哲学的思维形式中,存在着接受西方以知识论为背景的先进文化的基础和前提。我们可以打破传统哲学的某些观念,但也可以发掘、利用或妥善化解其中的有用的思维形式。

另外也应该看到,朱先生对易学理论思维形式的研究,既是一种“钩沉”,又是一种“诠释”。说是“钩沉”,是因为这些思维形式是

以注经的形式散见于易学史的著作中。说是“诠释”，是因为朱先生把它们转化成了一种现代人可以理解的概念。而“钩沉”与“诠释”在朱先生那里又是同时进行的。因此，这种研究既是对传统观念的分析与体知，又是对现代观念的关照与沟通。朱先生说：

当人类文明发展到某一转折时期，传统的思维方式，对当代人的意识往往起着温故而知新的作用。当代科学界提出的新思维，如系统论，信息论，控制论等，同《周易》系统的中国传统思维方式存在着某种共同点。因而《周易》受到国内外学术界的关注。因此，我们今天研究这部古老的典籍及其影响，不能停留在传统经学的老路上，即以注解《周易》经传的文句为目的，而应从人类理论思维发展的历史和前途，从中西文化及其思维方式的比较研究中，总结其中有价值的东西，为探讨新的思维模式提供某种途径。如果在这方面能取得一定的成果，我想，《周易》哲学作为古老的中国文化传统之一，可以焕发出其生命力，为人类文明的发展做出新的贡献。^①

站在 20 世纪中国学术发展史的立场，审视朱先生的易学哲学史研究，可以说无论是在方法上，还是在内容上，都始终紧紧切合着 20 世纪中国学术发展的主流精神。这使其所著《易学哲学史》不仅成为中国哲学史的杰作，更成为世纪之交真正继往开来的杰作。

第二节 易学流派、人物及典籍的研究

进入 80 年代以来，在易学史的研究中，有关易学流派、人物思

^① 《朱伯崑论著》，第 713—714 页。

想及易学典籍的专题研究,也逐渐开展起来。如郑万耕的《太玄》研究,李申的图书学研究,萧汉明的王船山易学研究,以及部分学者的象数易学研究等,都从一个侧面反映了此一时期易学史研究的概况。

一、郑万耕及其《太玄》研究

《太玄》是西汉末年的著名思想家扬雄的拟《易》之作,非常艰涩难懂,“观之者难知,学之者难成”(《汉书·扬雄传》)。现为北京师范大学哲学系教授的郑万耕先生于80年代中期撰写的《太玄校释》一书,“在昔人注解的基础上,更加钻研”,“对于扬雄所用的方言奇字作了疏释,对于《太玄》所包括的天文学知识作了说明,力求使《太玄》成为一部易懂的书”,被张岱年先生誉之谓“是近年研究古典哲学著作的新成就”^①。

郑先生的《太玄校释》,由四部分组成,即《前言》、《校释说明》、《太玄校释》、《附录》。《前言》概述了扬雄《太玄》的内容结构及思想特征;《校释说明》介绍了历代学者对《太玄》的研究情况,以及郑著所依据的版本和校释原则;《太玄校释》则对《太玄》正文进行了校释;《附录》部分摘要收录了有关《太玄》的文献资料,有《太玄赋》、《扬雄传》、《太玄图解》、《古代学者论玄举要》和《四库全书总目提要》关于《太玄》的部分。

据郑先生说:“扬雄创作《太玄》,时人多不能解,惟钜鹿侯芭承受其学,独得精旨,而章句不传。三国之时,章陵宋衷始作解诂,吴郡陆绩释而正之。晋范望采二家之注,取长补短,更加新意,撰有《解赞》。唐王涯又因旧发新,为之作注。至宋为之作注者甚众,只有司马光《太玄经集注》行于后世。辽胡次和作《太玄集注》。明叶

^① 郑万耕:《太玄校释》“张岱年序”,北京师范大学出版社1986年(下同)。

子奇作《太玄本旨》。清刘斯组有《太玄别训》，焦袁熹有《太玄解》，陈本礼有《太玄阐秘》等。其中流行于世的有范望注、司马光注、叶子奇注和陈本礼注。”^① 郑先生的《太玄校释》即是以范望的《太玄解赞》为底本，以司马光的《太玄经集注》为参校本，并参考叶子奇的《太玄本旨》、刘斯组的《太玄别训》、陈本礼的《太玄阐秘》，以及其他一些本子完成的。

除《太玄校释》外，郑先生又著有专门研讨扬雄思想的《扬雄及其太玄》一书。

（一）《太玄》系模仿《周易》而成书

《太玄》系拟《易》之作，班固《后汉书·扬雄传》谓扬雄“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，故作《法言》……皆相与放依而驰骋云。”郑先生认为，班固之说，深得其实，《太玄》就是一部模仿《周易》而作的卜筮之书。例如《周易》有奇—、偶--画，《太玄》则有奇—、偶--、和---。《周易》有六位，《太玄》则有四重（方、州、部、家）。《周易》以八卦相重而生 64 卦，《太玄》则以—、--、---错部于四重而生八十一首。《周易》每卦六爻，六十四卦共为三百八十四爻，爻有爻辞；《太玄》则每首九赞，八十一首共为七百二十九赞，赞有赞辞。《周易》有经有传，传以解经。《太玄》也模仿之，经分三卷，传十一篇。其中，《首》相当于《彖传》，《测》相当于《象传》，《文》相当于《文言》，《摛》、《莹》、《倪》、《图》、《告》等相当于《周易》的《系辞》，《数》相当于《说卦》，《冲》相当于《序卦》，《错》相当于《杂卦》。《周易》有揲筮求卦之法，《太玄》则有揲筮索首之则。不惟如此，扬雄还吸收了《周易》中一系列的概念、范畴、命题和学说，构造起自己的哲学体系，进一步阐发了《周易》以来的辩证法思想。当然，《太玄》与

^① 郑万耕：《太玄校释》“校释说明”。

《周易》也并非完全相同,如《周易》每卦皆有卦辞,而《太玄》每首则无辞;易卦六爻,爻皆有辞,《玄》首四重,而别为九赞,系于每首之下。但“要而言之,《太玄》确是一部模仿《周易》而作,具有神秘色彩的占筮之书”^①。不过,《太玄》也并非是为模仿而模仿,在相当于《周易》的“十翼”,用以解说《太玄》本文的十一篇之中,扬雄对他以前的易学、哲学和自然科学知识也作了一定程度的总结,提出了一个世界图式和哲学体系,包含有丰富的哲学思想,尤其对《易传》中的理论思维,多所继承和发挥^②。

(二)《太玄》的自然科学基础

扬雄生当两汉之际,当时的自然科学,尤其是天文学、历算学等均较以前有长足的进步。扬雄就是在吸收这些自然科学成果的基础上构建其《太玄》体系的。据郑先生的研究,扬雄始信“盖天说”,后宗“混天说”,并笃信终生。其《太玄》开篇第一首第一赞即云:“昆仑旁薄,幽。”郑先生据范望注解解释说,这段话的意思是指天混沦而包于地,地彭魄而在其中;天昼夜过周一度,日或隐或现,现照四方,隐故称幽。幽即日在地下,幽隐不见。这正是混天说“天包地外”思想的反映。郑先生推测,扬雄将这句话精心安排在全经之首,大概就是要使读者明白,他的《太玄》是和混天说密切联系在一起的。除与“混天说”的密切关系外,《太玄》也与当时发达的历法及月历密切相关。如《太玄》八十一首分为七百二十九赞,每两赞主一昼夜,共三百六十四日半,更加“倚”、“赢”两赞,而满一岁三百六十五又一千五百三十九分日之三百八十五,正与《三统历》相合。而《太玄》八十一首分为天玄、地玄、人玄,很可能也是由《三统

① 《太玄校释》“前言”,第4页。

② 郑万耕:《扬雄及其太玄》,第51页,台湾蓝灯文化事业股份有限公司1992年(下同)。

历》中分为“天统”、“地统”、“人统”的说法演化而来。这些都表明，在扬雄的《太玄》中包含了当时最先进的自然科学成果。郑先生说：

扬雄以《太玄》八十一首、七百二十九赞表示一年三百六十五天的运行变化，不仅包含了上述天文、历法的内容，实质上构成了一个特殊的历法。而且，他大概隐约看到了，其中所包含的世界万物相互联系的思想内容，从而把天文、历法上升为一个囊括天道、地道、人道的宇宙间架，构成了一个包罗万象的世界图式。^①

（三）《太玄》的理论渊源

《太玄》是拟《易》之作，《周易》当然是其理论渊源之一。除此之外，《老子》及黄老之学也都是《太玄》的理论渊源。据郑先生的研究，扬雄受他的老师严君平的影响，崇尚老庄的自然论，其以“玄”为书名，并以之作为其哲学的最高范畴，即与老子所讲的“道”有关。“在《老子》中，玄是道的形容词。扬雄则用《易传》的太极观念，对《老子》的玄加以改造，作为世界的本源，万物的根本。玄的观念其实也就是道的观念的变相。《老子》又称‘道’为‘太’，……扬氏取此，亦称‘玄’为‘太玄’。”^②此外，《太玄》对《老子》的“道法自然”、“周行而不殆”、“贵柔处下”、“自然无为”的思想，特别是《老子》书中的辩证法思想等也都有所汲取。

郑先生认为，扬雄之崇尚黄老之学，可从《太玄》与《淮南子》的比较中得到证明。扬氏著《太玄》，“实亦深受《淮南子》之影响”。其对“玄”的解说，与《淮南子》的道论相仿佛，“实也吸收《淮南子》宇宙形成论思想而来”^③。郑先生比较了扬雄的《太玄》图式与《淮

^{①②③} 《扬雄及其太玄》，第42、60、64—65页。

南子》的宇宙图式,指出:“第一,它们都构成了一个阴阳二气与五行相配合的时间、空间的宇宙间架。第二,它们都以阴阳二气的消长和五行的机械性能来说明一年四时的变化和万物的兴衰,与创世说对立起来,具有唯物主义倾向,是一种无神论的说法。第三,它们都认为阴阳二气在其中平等地发生作用,没有尊卑贵贱之分,排斥了道德目的论的因素。”因此“扬雄的世界图式,似乎是熔铸了《淮南子》的各种说法,而构造出来的。”^①

除了上面讨论的内容外,郑先生还探讨了孟、京卦气说对扬雄的影响,及扬雄对孟、京卦气说的发展,以及《太玄》与《易纬》的关系^②。

(四)《太玄》的自然哲学体系

《太玄》这部模仿《周易》而作的具有神秘色彩的占筮之书,也建立了一套独特的世界图式。据郑先生的研究,这套世界图式,“是从《易传》天、地、人三才的观念出发,而采用三分法,又列为四重构造而成的”^③。具体说来就是:一玄分而为三,名之曰方,有一方二方三方,一方为天玄,二方为地玄,三方为人玄。三方又各分为三,名之曰州,三方共为九州。每州又各分为三,名之曰部,九州共为二十七部。每部又各分为三,名之曰家,三部共为八十一家。八十一家也就是《太玄》所谓的八十一首。每首又分为三小阶段,每小阶段有三赞,故每首九赞,八十一首共分为七百二十九赞。“这样,一玄、三方、九州、二十七部、八十一家及其所构成的八十一首和七百二十九赞,就构成了一个世界图式”^④。“《太玄》的世界图式把阴阳、五行、天、地、人、世界上的一切事物都紧密地勾挂起来,组成了一个互相联系的整体,从而描绘了一幅世界联系的总的

① 《扬雄及其太玄》,第68—69页。

②③④ 《太玄校释》“前言”,第9—10、5、5—6页。

图画。”^① 扬雄企图以此来探讨外部世界的普遍联系。“但是,这个关于世界联系的图画,把一切事物的发展变化都局限于以九为基数的框子之中,企图用一些简单的数字解释丰富的、纷繁变化的事物,不免陷于牵强,失于主观臆断。它既没有把握事物联系的复杂性,也不可能揭示事物之间的本质联系。”^②

然而,就哲学的意义说,扬雄的《太玄》也还是很有特色的。《太玄》哲学的最高范畴是“玄”,“玄”在《太玄》中,像《周易》的“易”一样,具有多重含义。郑先生把它概括为五个方面:其一是指《太玄》书;其二是指《太玄》的哲学体系,即前述世界图式;其三是指事物变化的规律或法则;其四是指事物神妙莫测的变化;其五是指世界的最高本源,天地万物的根本。后三个方面无疑都涉及到了哲学的一些核心问题。郑先生说:

总而言之,《太玄》虽是模拟《周易》的占筮之书,但又在当时自然科学的基础上,继承周秦以来的唯物主义和辩证法的思想传统,阐发并确立了唯物主义元气论的自然观,阐发了“阴阳消息”的精湛的辩证法思想,建立了一个较为系统的哲学体系,为尔后唯物主义和无神论的进一步发展奠定了基础。受到了汉代著名唯物主义哲学家桓谭、王充和伟大的科学家张衡的推崇和赞扬,并给予他们以深刻影响。而《太玄》反对神学迷信、注重义理的思辨学风,融合《易》《老》的大胆尝试,又实开魏晋玄学之先河。^③

除了以上四个方面,郑先生还探讨了扬雄的伦理思想、美学思

①② 《太玄校释》“前言”,第8、9页。

③ 《扬雄及其太玄》,第21页。

想、无神论思想、政治思想以及扬雄对人物的品评、其思想的影响与其在汉代思想史上的地位等问题。因与本专题关系不大,不拟介绍。另外,郑先生尚著有《易学源流》、《易学名著博览》等易学著作,此处亦不作介绍。

二、李申及其图书学研究

易图学是传统易学象数学中的一个流派,也是内容最为复杂、流传最为广泛的一个流派。直到本世纪八九十年代,它仍然是许多易学爱好者猎奇、谈论的话题。清朝初年,曾有不少学者对图书学的源流进行了颇为细致的考证。由于这些学者的考证颇具权威性,所以其考证的结果和为考证而搜集的材料,经常被本世纪的有关学者所引用。现任中国社会科学院宗教研究所研究员的李申先生在自己的易学研究中发现,清代学者的有关考证,虽然“其征引材料之丰富,不仅超过前人,而且后来也很少有人能超过他”,但仍然“有几个问题没说清楚,甚至判断失当”^①。为了弥补清人的过失,弄清楚清代学者没有说清的问题,李先生先后撰写了《周易之河说解》、《话说太极图》、《易学与易图》等三部专著,在清代学者研究的基础上,对易图进行了更为细致的考证。

(一)《周氏太极图》研究

南宋绍兴四年,当时的著名学者朱震在向宋高宗进献的图书中,有一幅“周氏太极图”。据朱震说,此图是穆修得之于陈抟,而传于周敦颐的。由于周敦颐被后来的朱熹尊为理学的开山,所以他的太极图也备受后代理学家的推崇。但清代学者对此图的渊源流变颇持怀疑态度。如毛奇龄在所著《太极图说遗议》中对周氏太极图的来源进行了考察,认为此图源于汉朝魏伯阳《周易参同契》

^① 李申:《话说太极图》“序”,第1页,知识出版社1992年(下同)。

中的《水火匡廓图》和《三五至精图》。隋唐道士在《上方大洞真元妙经》中曾将魏氏的两图改造为《太极先天之图》。陈抟又将隋唐道士之图改成《太极图》传于周敦颐。朱震得到该图后将之献于宋高宗。后来朱熹据己意改窜《太极图》，使之成为现在的模样。黄宗炎在《太极图辨》中又将周氏太极图的渊源推之于河上公。认为该图本名《无极图》，创自河上公。后来魏伯阳得到它，著《参同契》。以后钟离权又得到它，传给吕洞宾。吕洞宾又传给陈抟，陈抟把它刻在华山石壁上，并把它传给种放。种放传给穆修和尚寿涯。周敦颐根据从穆修那里得到的《无极图》和从和尚寿涯那里得到的《先天地偈》做了《太极图》。其他的说法还不少，但毛、黄二人的观点影响最大。李先生认为：“综合有关《太极图》渊源的种种说法，有两个关键问题：一是《上方大洞真元妙经》中的《太极先天之图》是怎么回事；二是陈抟是否在华山石壁上刻过什么《无极图》。与此相关的是：究竟是周敦颐将《无极图》改成了《太极图》，还是道士们把《太极图》引入了《道藏》。”^①

据李申先生的研究，《道藏》中并没有毛、朱所谓的《上方大洞真元妙经》。只有《上方大洞真元妙经品》(简称《经品》)和《上方大洞真元妙经图》(简称《经图》)，而二者均不是唐代作品。李先生结合道教研究专家王卡先生的意见，提出了四点理由：首先，《经图》中提到的“真君”是宋真宗时才出现的一个名字。“既然《经图》中提到这个宋真宗才封的真君，那么，它只能做于宋真宗时代或者以后”。其次，《经图》中引用了黄庭坚的话。而黄庭坚是北宋时期与苏东坡齐名的著名诗人，也是周敦颐的“私淑弟子”。“《经图》中引有黄庭坚的话，显然《经图》只能出于黄庭坚当时或以后，也就是只能出于周敦颐以后”^②。第三，《经图》中有《气运之图》，大讲“五运

①② 《话说太极图》，第23、25页。

六气”。而“五运六气”说的真正盛行,是在北宋中期以后。所以,它“只能出于北宋中期以后”。第四,《经图》中讲“万物皆有太极”。但“万物皆有太极”的思想,是朱熹的创见,朱熹之前,绝对没有人讲过。“因此,这个《经图》很可能出在朱熹之后”。^① 根据以上四点,李先生指出:

《经图》出在周敦颐之后,那么,《经图》中的《太极先天之图》也就不会出在《太极图》之前,这样,有关《太极图》出于《太极先天之图》的一切说法就失去了根据。^②

不但《经图》不是唐代作品,《经品》也不是唐代作品。例如在所谓的唐明皇为《经品》所做的序言中,居然有“欲世民归命信礼”的字样。这分明犯了唐太宗李世民的名讳。在当时的文化传统中,这无论如何也是不可能的。“因此,这个所谓唐明皇的序言也是伪造的,《经品》,也不出于唐代”^③。既然《经图》和《经品》都不出于唐代,“那个《太极先天之图》肯定出于周敦颐的《太极图》之后。这样,毛奇龄的主要根据就失效了”^④。李先生还证明毛氏的其他证据和黄宗炎的一些说法也都毫无根据。

但是,推翻了清人的观点,并不等于证明了《太极图》就是周敦颐所作。对此,李先生从“学问的渊源”及宋儒对《周氏太极图》源流看法(如为周敦颐做墓志铭的潘兴嗣的话和朱熹的考证等)等几方面予以考察,认为,周敦颐虽然吸收了包括陈抟在内的许多人的思想^⑤,但还是“应把《太极图》的著作权归于周敦颐”^⑥。李先生的结论是:

①②③④⑤⑥ 《话说太极图》,第26、27、29、30、50、35页。

没有任何证据可以证明周敦颐的《太极图》来自什么《太极先天之图》，来自什么《无极图》。倒是有许多可靠的证据证明，道士们把周敦颐的《太极图》改造成了《无极图》，改造成了讲炼丹的《顺逆之图》，改造成了《太极先天图》。儒家学者也利用《太极图》的形式，填充上各种不同的内容，表达各种不同的意义。^①

对于道士们的改作，李先生一一进行了钩沉，并用道士们自己的语言证明了他们的改作是根据于《周氏太极图》。如南宋道士萧应叟的《混洞赤文图》、元代道士陈致虚的《太极顺逆图》等都是由《周氏太极图》改作而成。南宋道士萧廷芝的《无极图》、元代道士卫琪的《无极图》也都是在《周氏太极图》的基础上改造而成。道士卫琪还明确指出：“周子作太极以括大易，予演无极以总大洞。盖太极者已形气之谓，无极者无声无臭无象无名惟理而已。周子亦曰无极而太极。”这分明是在声明“自己的《无极图》是仿照周敦颐《太极图》而作。并且采纳了朱熹的解释，说无极就是无形无象的理”^②。由此，李先生推断，可能晚于陈致虚的《上方大铜真元妙经图》中的《太极先天之图》，也是根据周敦颐的《太极图》改造而成^③。

在彻底理清了《周氏太极图》与道士据此所做诸图的关系之后，李先生还对周敦颐之后儒家系统对《周氏太极图》的认定和改造进行了考察。据李先生的研究，南宋人杨甲在所作《六经图》中载有周氏《太极图》一幅，该图阴静在上，阳动在下，黑中有白，而白中无黑。“《六经图》成于绍兴年间，正当朱震献图以后不久。杨甲的图，可能较接近朱震图的原貌”^④。另外，《正统道藏》中载有元人张理所著《大易象数钩深图》和《周易图》。二书均附有《周氏

①②③④ 《话说太极图》，第36、42、43、43页。

太极图》，图形与杨甲《六经图》中所载十分接近，且又有向《太极先天之图》过渡之迹象。“很有可能，《太极先天之图》是在张理的《周易图》和《大易象数钩深图》之后，仿照张理的图而做出来的”^①。但在朱熹的《文集》中，载有其对胡广仲所赠《太极图》旧本（李认为可能是杨甲一系的图式）的评价，认为该图黑中有白，白中无黑，不合乎阴阳互相包含之理。“《朱子语类》中，朱熹说太极、阴阳、五行就是一个元亨利贞，并利用周敦颐的图形来表示元亨利贞，其中第二圈的图形就已经是白中也有黑了”。而与张理同时的王申子在所著《大易辑说》中用朱熹改造的《周氏太极图》表示新的内容，而使朱熹改造了的图形成为《周氏太极图》的正规画法。因此，李先生说：

朱震公布了《周氏太极图》之后，道教将它用于解说炼丹，改成了《顺逆丹图》、《无极图》、《太极先天图》。儒家，也用于说明自己的各种理论，在图形方面，杨甲—张理系统可能还保存了图的原样，而朱熹—王申子系统则经过了改造。关于这个图的来源，黄宗炎、毛奇龄的说法都是不正确的。^②

（二）《河图》、《洛书》研究

在易图学中，《河图》、《洛书》也是一个传说纷纭、内容复杂的易学问题。清儒对这一问题也进行了颇为细致的讨论。如毛奇龄的《河图洛书原舛编》，胡渭的《易图明辨》等，他们广征博引，对《河图》、《洛书》的渊源流变提出了不少令人信服的观点，但仍有一些问题尚没有说明白。李申先生以他们的研究为基础，作出了进一步的探讨。

①② 《话说太极图》，第46、47页。

《河图》、《洛书》，先秦典籍中早有记载。但据李先生的研究，先秦时代，二书作为君权神授的祥瑞之物，既不是《周易》的一个部分，也不被认为是画卦的根据。到东汉的易学家如郑玄、荀爽、虞翻等，在他们的易学著作中，也“基本上不讲《河图》、《洛书》，至少不认为《河图》、《洛书》是画卦的根据。在他们看来，《河图》、《洛书》是《易传》中提到的一件神物，但不是《易》本身的组成部分”^①。就是到了隋唐，人们仍然视之为天降神物，而不认为它们与八卦或《周易》有什么关系。李先生说，第一次将《河图》与八卦联系起来的是西汉人孔安国和刘歆。但由于孔氏是《尚书》专家，不是易学专家，所以他的意见，当时未被易学家采纳。而刘歆的意见，见载于《汉书·五行志》。“《五行志》就是《五行传》。《五行传》是为《尚书·洪范篇》作的传。在《五行志》谈《河图》，其实仅是在《尚书》的范围里谈《河图》，也就是说，《河图》问题，是一个《尚书》学的问题，而不是一个易学问题。”^②所以，李先生认为，在《河图》、《洛书》与《周易》的关系发展史上，孔安国与刘歆也仅仅是开了一个头，还未得到很多人的承认。到唐代孔颖达作《周易正义》，其卷首明确指出，伏羲得《河图》而作八卦，才正式将《河图》视为《周易》的源头。不过，“孔颖达仍然没有否认，《河图》、《洛书》所载，乃是‘天神言语’”^③。

正是由于传统的《河图》、《洛书》包含了许多“天神言语”，所以，当宋代学者对于造神运动和作为造神工具的《河图》、《洛书》发出不满之声的时候，改造了的黑白点《河图》、《洛书》便产生了。据李先生的研究，黑白点《河图》、《洛书》，最早见于刘牧的《易数钩隐图》，在该书《序言》中，刘牧明确指出黑白点《河图》、《洛书》是为解释易数而作。而其之所以想到用数阵排列去解释易数，乃是由于

①②③ 李申：《易学与易图》，第77、87、92页，沈阳出版社1997年（下同）。

他受到了前代资料——九宫数图和五行生成数的启发。总结以上考证,李先生为《河图》、《洛书》与《周易》的关系作出了如下的鉴定:

1)《河图》最初是周王室的一件宝物,后来失传,不知它到底是什么宝物? 什么模样?

2)春秋战国时代,人们把《河图》神化,认为它是出自黄河,上帝所赐的神物。同时还出现了洛河里出《洛书》的神话。

3)汉代儒者的主流意识,认为《河图》、《洛书》乃是记载天神言语的天书,上有天文、地理图。只有个别人认为,《河图》是八卦或画八卦的根据。至于《洛书》,则一致认为是载天神言语的书。

4)汉儒创造了《河图》、《洛书》,内容主要是讲述帝王受命之事。《河图》有九篇,《洛书》有六篇,都是单行的书,和《周易》并列,其地位还远在《周易》之上。

5)汉代的黷纬迷信遭到后人的否定,记载天神言语的汉代《河图》、《洛书》也随之失去了人们的信任。《河图》是八卦,或为八卦之源的意见被越来越多的人所承认。孔颖达作《周易正义》,正式承认《河图》为八卦之源。

6)宋代刘牧,不满于前代儒者纷扰不清的仰观俯察说,据《易传》论数的那部分内容,认为卦象来源于数。并把数转换成黑白点,作成各种各样的图,对《易传》中关于数的内容进行图解,并阐明数为卦象之源。由于《易传》中所说的易数,与九宫数和五行生成数,都是十以内的自然数,刘牧就用九宫和五行生成数的排列图式来说明易数,并把数转换成黑白点,分别称为《河图》和《洛书》。

7)由于人们对记载天神言语的《河图》、《洛书》失去信任,

由于易学中的仰观俯察说难以自圆其说,刘牧的意见逐渐流行起来。到朱熹,把刘牧的《河图》作《洛书》、把刘牧的《洛书》作《河图》,置于《周易》卷首,《河图》、《洛书》从此正式成了《周易》八卦之源,成为《周易》不可分割的一部分。^①

至于朱熹为什么改刘牧的《河图》为《洛书》,《洛书》为《河图》,李先生认为,刘牧以十数为《洛书》,乃是由于受刘歆《洛书》即《洪范》之说,以及《洪范》讲五行的影响。这表明,他“还没有完全割断与旧的《河图》、《洛书》观的联系”^②。而到了朱熹,为了使《河图》与《易传》的天地之数(天一至地十)密合,使《洛书》与《洪范》九畴之说相应,所以改以十数为《河图》,九数为《洛书》。“刘牧和朱熹相比,刘牧不得不顾及二图的来源,朱熹则更加注意与《易传》的符合。二者的共同目的,都是重新解释八卦之源。为重新解释八卦之源,必须首先解释《易》数之源。朱熹和刘牧的争论正好说明,黑白点《河图》、《洛书》并不是《易》数之源,而《易》数倒是《河图》、《洛书》之源。黑白点《河图》、《洛书》仅是对《易数》提供的一种解释。由于这种解释倒因为果,遂使黑白点《河图》、《洛书》取得了至高无上的地位。”^③

除《周氏太极图》、《河图》、《洛书》外,李先生还考证了《阴阳鱼太极图》、《先天图》以及历代的“卦变图”等,兹不一一介绍。总之,李先生在清人考证的基础上,对易图学进行了更为深入的研究。这种研究,既有材料的实证,又有思想逻辑的推论,可以说把清代学者的相关讨论推进到了一个更新更高的阶段。而且,值得注意的是,与清代学者把否定宋儒的学术地位作为考证易图的目的不同,李先生虽然也毫不客气地揭露易图学的真面,但并不否认易图

①②③ 《易学与易图》,第106—107、109页。

学在易学史中的地位。如李先生说：“黑白点《河图》、《洛书》的出现，开创了延续几百年的易学新思潮。这种新思潮的历史地位，就是黑白点《河图》、《洛书》的历史地位。”^①应该说，李先生的这种做法是更为可取的。

三、萧汉明及其《船山易学研究》

《船山易学研究》，是现任武汉大学哲学系教授的萧汉明先生，于80年代中期撰写的一部旨在探讨明末著名哲学家王船山的易学思想的学术专著，1987年1月由华夏出版社出版。正如萧先生在该书的《前言》中所说的，王夫之从丙戌（时年28岁）始有志于研究《周易》，至丙寅，前后经历40年，写成易学专著八部之多。至于以《易》说理、评史、论政、言志而散见于其他哲学、史学、政论、诗文中者，更是不胜枚举^②。从这样繁杂的著作中为船山易学理出一个体系，不是一件容易的情事。但萧先生在认真研读原著、详细占有资料的基础上，以船山哲学中最有特色的辩证法思想为重点，较为明晰地勾勒出了船山易学的体系结构。萧先生说：

重要的问题并不在于鉴定王夫之对于《周易》的忠实程度。他本来就宣称过“六经责我开生面”，强调借《周易》阐发微言大义。因此我们的任务亦当遵循他自己提供的思想线索，探索他在辩证思维方面所达到的理论水平；而不是另立尺度，恒轻重于短长，测光亮于声波。^③

① 《话说太极图》，第145页。

② 萧汉明：《船山易学研究》“前言”，第4页，华夏出版社1987年（下同）。

③ 同上书，第23—24页。

这段话,可以看作是萧先生研究船山易学所持的态度。

《船山易学研究》由“前言”、“外篇”、“内篇”、“余论”及“《周易内传发例》注疏”五部分组成。“外篇”主要探讨船山易学的特征、船山对卦象、卦德、卦序及占筮的基本态度,可以看作是对船山易学观的研究。“内篇”探讨了船山对易象、太极、太和、氤氲、化生等等的理解及论述,可以看作是对船山易学哲学的研究。本节不拟对此作出全面的介绍,只就其中的两点作一讨论,以见船山易学及萧先生《船山易学研究》之一斑。

(一) 船山易学的特征

在传统易学中,象数与义理两派的分野十分分明,二派之间的对立与斗争也常常显得非常激烈。王船山作为宋明理学思想的批判和总结者,对于易学中象数与义理之间的关系的认识,也表现出了不同于前人的特征,这种特征也正是船山易学的特征,那就是“象数与义理的统一和象、彖、爻、传四者的统一”^①。

象数与义理的统一:

据萧先生的研究,船山既不赞成王弼、程颐那样完全抛弃象数而专言义理的做法,又对京房、邵雍一类的过于齐整规范、可典可要的象数学十分不满。认为前者的弊端在于无法体会《易》所揭示的天地阴阳不测之神,后者的缺陷在于不符合《易》之周流六虚,不可为典要的内在精神。因此他特别强调象数与义理的统一。王船山说:“夫象数者,天地也,与道为体,道之成而可见者也。”(《周易外传》卷五)象数是“道之成而可见者”,离开了这一“可见者”,就不能认识道。基于这样的观念,船山从宋易众多的图书中选择了既可“以象著天地之化”的《太极图》,又可“以数纪天地之化”的《河图》(“《太极图》,以象著天地之化也。《易》曰:‘天一地二,天三地

^① 《船山易学研究》,第11页。

四,天五地六,天七地八,天九地十’,以数纪天地之化也。可言皆化也。”《思问录外篇》)作为凭借,以阐发天地万物的生化之理。在此基础上,更以《彖传》刚柔上下升降往来为依据,诠释了自己的以揭示天地万物千变万化的不测之神,“穷理尽性”为目的的易学思想。

萧先生说,王船山象数与义理统一的思想,是牢固地建立在唯物论的基础之上的。他反对邵雍“天下之数出于理”的观点,提出“物生而有象,象成而有数”的命题。认为“天下无数外之象,无象外之数。既有象,则得一之,二之而数之矣;既有数,则得以奇之,偶之而象之矣。是故象数相倚,象生数,数亦生象。象生数,有象而数以为数;数生象,有数而遂成乎其为象。”“象生数,则即象固可为数矣;数生象,则反数固可以拟象矣。”(《尚书引义》卷四)“这样,王夫之便将象数问题从汉易与宋代先天学的神秘的象数学中解放出来,不仅说明了象数相倚的辩证关系,而且将这一关系牢固地建立在唯物论的基础之上。”^①

象、彖、爻、传的统一:

王船山易学的另一特征是象、彖、爻、传的统一。“王夫之认为,《易》之全体在象。《易》因乎象而成彖,因乎爻而有彖材之用,因乎辞以著其既成之象及其变动所必有之情。因此,彖爻及其辞,皆在于发象所示之天地物情,因而是一个有机的整体。”^②据萧先生的研究,王船山象、彖、爻、传统一说的依据主要有二:一是“四圣同揆”的易学史依据;一是体用不可分的理论依据。“四圣同揆”即是指伏羲画卦、文王重卦、周公系辞、孔子作传,乃遵循着一贯之理。此说今天几乎已无人相信,而在易学史上争论颇多。萧先生认为,王船山的“四圣同揆”说与他的进步的人类史观之间存在着

^{①②} 《船山易学研究》,第13、24页。

重大的矛盾,但其中也仍然具有合理的因素。“由于他的‘四圣同揆说’强调《周易》成书各个阶段之间的内在联系,这就承认了《周易》本身有一个发展过程。王夫之曾经认为,伏羲氏画卦以前,《易》便已经存在了。……他既不相信邵雍搞的那一套是画前之《易》,自己又无法得知画前之《易》为何种形态,故此认为像邵雍那样‘舍画以求之于画前’,乃是一种徒劳无益的愚蠢举动。王夫之承认画前有《易》,至少没有将卦画当作是《易》的起点。既然画前之《易》探之而不可得,于是他便以伏羲卦画为本,文王‘即卦象’而系彖辞,‘发明卦象得失吉凶之所由’;周公系爻辞,‘达其变于爻,以研时位之几而精其义’;孔子作《易传》,‘赞其所以然之理’。《周易》成书的逐阶段以天人之理作为一条内在的线索,呈现为一个由阴到显的独立的展开过程。”^① 既然“四圣”作《易》均遵循一定之理,所以象、彖、爻、传应该是统一的。

就体用关系说,王船山认为:“以全《易》言之,乾坤并建以为体,六十二卦皆其用。以一卦言之,彖以为体,六爻皆其用。”(《周易内传》卷六)“体”与“用”是中国古代哲学中思维程度较高的一对范畴。王船山对于体用范畴的理解,除了包含了其固有的内涵,即主体与其属性、功效之间的联系外,至少还有三方面的理论贡献:其一,他从朴素的整体思想出发,认为这对范畴揭示了整体与局部的辩证关系。其二,体用关系又涵有常变之义。其三,再进一层,则体为用之起点与归宿。萧先生说:“总之,‘一卦之中,彖以为体,六爻皆其用。用者,用其体也。原其全体以知用之所自生,要其发用以知体之所终变’。上述全体与局部、常与变、起始与归宿诸义皆可于此而概之。这三层涵义是互相联系缺一不可的。正因为彖与爻表现了体用关系的三层涵义,故彖爻如体用一样不可割裂对

^① 《船山易学研究》,第6页。

待,只有‘以彖为主,而爻之杂撰是非,因时物而成者,即其质以思其变,乃谓之知《易》’(《周易内传》卷六)。”^①

(二) 船山宇宙观的太极模型

王船山的宇宙观,主要是继承和发展张载的唯物主义思想,萧先生从四个方面进行了论述:第一个方面,“太极,一浑天之全体”,可以看作是王船山宇宙观的自然科学基础;第二个方面,“太虚,一实者也”,可以看作是王船山对宇宙本质的理解;第三方面,“宇宙者,积而成久大者也”,可以看作是王船山对时间、空间的认识;第四方面,“太虚者,本动者也”,可以看作是王船山对宇宙存在方式的探讨。如王船山对时间与空间的认识:“上天下地曰宇,往古来今曰宙。虽然,莫为之郭郭也。惟有郭郭者,则旁有质而中无实,谓之空洞可矣,宇宙其如是哉?宇宙者,积而成乎久大者也。”(《思问录·内篇》)萧先生认为,这样明确地从空间与时间的无限性上给宇宙下定义,最早可以追溯到《墨经》,“但一经王夫之纳入自己的体系,便展现出更为广泛更为深刻的内容”^②。

关于空间,王船山用“上天下地”四字界定,又用一个“大”字形容其无限性,而这样一个大的无限的空间又是为阴阳二气所充塞的。对于气与空间的关系,王船山有一个较之张载“太虚即气”更为明确的命题,即“气在空中,空无非气,通一而无二者也”(《张子正蒙注》卷一)。萧先生认为,这是说虚空就是气,空与气是一回事,不可割裂为二。“这样的命题,使物质与空间不可分的思想表达得比以往任何时期都要饱满、充实和鲜明”;当然,这并不意味着王船山“已经把空间看作是运动着的物质的存在方式”^③。

关于时间,王船山用“往古来”四字界定,又用一个“久”字形容其永恒性。在这个既不存在“初生之始”,又不存在“皆尽之终”

^{①②③} 《船山易学研究》,第27、81、83页。

的连续不断的过程中,“过去”与“将来”都由“现在”这一纽带联结起来。王船山说:“以理求之,天地始者今日也,天地终者今日也。”(《周易外传》卷四)“未生之天地,今日是也;已生之天地,今日是也。惟其日生,故前无不生,后无不至。”(同上卷二)可见,王船山对于统一过去与将来的现在是十分重视的。但萧先生认为,王船山重视现在,也并不忽视过去和将来。“这是因为事物发展的内在根据贯穿于全部过程之中,即‘其几在过去未来现在之三际’。”总之,“王夫之通过对过去、将来、现在这三际的分析,不仅进一步说明了时间的永恒性,而且说明了这种永恒性表现在它的绵延性之中。这一超越前人的成果,是他坚持批判佛学时空观的必然结果。”^①

宇宙是无限和永恒的,是从总体上对宇宙的认识。若就具体事物而论,则既非无限,又非永恒。萧先生认为,这一问题已被王船山看到了。就空间说,“王夫之论物质世界的无限性,强调‘实有’而绝对排除‘虚无’。但当一涉及到有限性,则又十分重视‘虚无’的作用。”^②萧先生把王船山关于“无”的作用概括为两个方面:一是“无”以“有”为前提,说某物为无,本身就意味着该物之有,即所谓“有有于无中”;二是以“有”与“无”的互相转化,显示事物的运动变化之妙,即所谓“用无,而妙其动”。正是借助于“有”、“无”的这种辩证关系,王船山解释了具体事物在有限空间中展开的运动过程,并由这种运动的连续不断的扩展,构成了物质运动的无限性。就时间而言,王船山论世界的永恒性,强调无始无终,“但具体事物的发展过程却是非永恒的,是有始有终的”^③。为了说明永恒与非永恒之间的辩证关系,船山提出了“事物有终始,心无终始”的命题。“事物有终始”,是指具体事物是有终始的,其过程不是永恒

①②③ 《船山易学研究》,第85、86、87页。

的;“心无终始”是指天地之心“无一息而不动,无一息而不复”。这也就是说,时间是永恒和非永恒的统一。

宇宙的这种永恒和非永恒、无限和有限的统一,又被王船山概括为“久以持大,大以成久”。其曰:“天地之可大,天地之可久也。久以持大,大以成久。若其让天地之大,则终不及天地之久。”(《周易外传》卷四)这是说,时间与空间是相辅相成的,没有时间的积累,宇宙不可能在空间上无限扩展自己的广延性;没有空间上的扩展,宇宙亦不足以成就它的永恒性。但就时间和空间的比较而言,王船山又认为时间比空间更重要,因为“天地之可大,天地之可久也”,即天地之所以如此广大,是由于宇宙长期发展的结果。

对于王船山的这种建立在其易学基础之上的时空观,萧先生给予了高度评价:

王夫之将时间与空间作为一个不可分割的统一体来对待,这样一来时间与空间之间的相互联系便形成了一个四维时一空连续区域。而且在这个区域中,时间被看作是起主导作用的方面。这是一个天才的猜测。可以说不仅在中国哲学史上,而且在世界哲学史上,王夫之是第一个将时间与空间统一起来的人。直到今天,王夫之提出的这一思想仍然是现代自然科学与哲学的重要课题。……王夫之在17世纪猜测到时间与空间的相辅相成的关系,20世纪得到了爱因斯坦的科学的证明。猜测当然不是科学,但是科学却证明了猜测。^①

作为宋明理学的终结者,王船山的易学可谓博大精深。上面介绍的两点,既不是王船山易学的全貌,更不是萧汉明先生《船山

^① 《船山易学研究》,第89页。

易学研究》中最精彩的部分。应该说,王船山的易学体系始终贯穿着一个主题,即辩证法思想。萧先生的《船山易学研究》也始终在围绕着这一主题而展开。这是特别需要作出说明的。近年来,萧先生在易医关系方面作了大量的研究,出版了《传统易学与医学》、《医易会通精义》等著作。

四、象数易学研究

象数易学,是传统易学中的一个重要组成部分,但由于历史上一些从事占筮、命理等巫术活动的江湖术士,常常打着它的旗号行骗,所以在本世纪,“象数”二字的名声一直不佳,象数易学的研究也颇受冷落。近20年来,随着易学研究的全面展开,象数易学的研究也开始引起人们的重视,并取得了一定的成果。大体说来,有三个方面值得注意:一是象数哲学的研究;一是象数易学史的研究;一是科学易的研究。

就象数哲学的研究来说,除朱伯崑先生在所著《易学哲学史》中对历代象数易学中的哲学问题进行了系统的研究之外,唐明邦先生、刘长林先生、以及青年学者张其成先生等也都从不同的角度对象数易学中的哲学问题进行了探讨。比较而言,唐先生和刘先生比较重视研究象数易学中的思维形式,张其成先生则比较重视研究象数易学中的本体论问题。这些研究,从不同侧面丰富了人们对象数易学的认识,值得引起注意。

就象数易学史的研究来说,除朱伯崑先生的《易学哲学史》外,有两位青年学者——林忠军、刘玉建,在系统评述历代象数易学发展的历史方面作出了较大的努力,前者发表了《象数易学发展史》(目前已出两卷),后者出版了两卷本《两汉象数易学研究》。另外,山东大学周易研究中心主任刘大均教授十余来一直提倡象数易学的研究,其出版于80年代中期的《周易概论》一书,侧重论述了象

数易学中的一些问题。近年来其在创办并主编大陆第一本易学刊物——《周易研究》的同时,又主编《象数易学研究》,集中讨论象数易学史中的一些问题,颇具一定的影响。

科学易,是从传统象数易学中蜕化出来的一种新的易学流派,近20年来,它的影响一直较大。就目前的情形而言,主要存在三种研究倾向:一是研究《周易》与中国古代自然科学的关系;一是用现代自然科学解释传统象数易学;一是用现代自然科学比附传统象数易学。《周易》作为中国古代自然科学的哲学基础,对中国古代自然科学的发展影响很大。唐明邦指出:在中国古代,天文借象数显示星移斗转,地理借象数标志分野坐标系统,历法、物候借象数描述阴阳变化节律,针灸、气功借象数总括天人统一节度,而音乐则借象数表征律吕损益法则^①。可见,《周易》与中国古代自然科学的密切关系。近些年来,董光璧在易学与中国科学史方面进行了大量的研究(见本书第九章),萧汉明等则在易学与中医学的比较研究方面提出了许多新见解。其他如赵庄愚、祁洞之等也都作出了新的探索。另外,传统象数易学中,存在大量颇具规律性的图形、图式和变换法则,理解起来比较困难。近年来一些学者力图用现代自然科学知识,从解释学的立场对其作出新的解说。如董光璧的《易图的数学结构》、《易学与科技思维》,丘亮辉的《周易与自然科学》,徐道一的《周易科学观》等都在这方面进行了探索。这正如张岱年先生所说:“《周易》的一些基本观点,对于自然的奥秘有所揭示,因而能给予自然科学家以重要的启迪。”^②当然,易学象数学中的一些图式、规则,由于其内容的非具体性,在给予人们以启迪的同时,也为不少附会者提供了方便。近年来,有不少粗通

① 唐明邦:《周易象数与古代科学》,载《大易集成》,文化艺术出版社1991年。

② 见《周易与现代自然科学》张岱年序,中国社会科学出版社1990年。

自然科学的易学爱好者热衷于这种附会,也出版了一些专著,但意义究竟有多大,却值得怀疑。

在传统易学史中,象数易学向来就有驳杂不纯的特点。近 20 年的象数易学研究中,这一特点仍有体现。因此,这一方面的研究更需要实事求是的精神和严谨科学的态度,“来不得半点虚假和机心”^①。

^① 见方克立为刘玉建《两汉象数易学研究》的题词,广西教育出版社 1997 年版。

第七章 《周易》与出土文物

70年代以来,随着考古学的发展,特别是马王堆帛书和阜阳汉简的出土,以及数字卦的破译,利用地下挖掘的与易学有关材料进行的《周易》研究,成为一大景观。由于阜阳汉简的材料目前尚在整理中,本章只就帛书《周易》和数字卦的研究作一介绍。

第一节 数字卦

宋代出土的“安州六器”之一“中方鼎”,铭文末尾有两个由符号组成的奇字,学者未能释出。本世纪30年代,郭沫若谓“末二字殆中之族徽”^①。这类带有奇字铭文的铜器,解放后出土日益增多。1956年,李学勤撰《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》,指出:“这种纪数的辞和殷代卜辞显然不同,而使我们想到《周易》的‘九’、‘六’。”^②但李先生并没有对此作出进一步的说明。1957年唐兰于《在甲骨金文中所见的一种已经遗失的中国古代文字》一文中,搜集了若干材料,认为这些都是“特殊形式的文字”,而且是“殷和周以外一个民族的文字”^③。1978年底,在长春召开的古文字学

① 郭沫若:《两周金文大系图录》,图次47,录编第6页,又《考释》第16页。

② 李学勤:《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》,《文物参考资料》1956年11期。

③ 唐兰:《在甲骨金文中所见的一种已经遗失的中国古代文字》,《考古学报》1957年2期。

术讨论会上,张政烺发表《古代筮法与文王演周易》的短论^①,第一次具体地运用《周易·系辞》所载八卦揲筮法的原理,来解释周原新出土甲骨上的这类纪数符号,确认它们为八卦的数字符号。但“当时手头无书,无从准备”,“事实上并没有解决多少问题”(张先生语)。回到北京后,张先生逐渐把甲骨上、铜器上的有关材料收集起来,加以考证,撰成《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文,系统讨论了数字卦的问题。自此,这种符号才不断引起有关学者的重视和探讨。

一、甲骨、金文中的易卦材料

就目前而言,有两个“表”比较系统、集中地收集和排比了甲骨、金文中的易卦材料。其一是张政烺在所撰《试释周初青铜器铭文中的易卦》中的“甲骨金文易卦材料汇编”;其二是张亚初、刘雨在所撰《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》中的“商周八卦符号登记表”。此二表不免有些重复,但由于各自分析问题的角度不同,易卦材料排列顺序也有一些差别,所以我们将两表照录于下:

张政烺的“甲骨金文易卦材料汇编”(表一)

张亚初、刘雨的“商周八卦符号登记表”(表二)

二表均作于 80 年代初期,此后随着研究的深入及发掘材料的不断丰富,不少学者对此又有所补充或更正。

二、甲骨、金文中的数字之为易卦的证明

甲骨、金文及陶器上的这些数字,为什么可以解读为易卦?这是“数字卦”说得以成立的关键。对此,不少学者从不同的侧面进行了研究。

^① 张政烺:《古代筮法与文王演周易》,《古文字研究》第一辑。

甲骨文易卦材料汇编(表一)

编号	原文	释文	经卦	别卦	来 源
1	△△△△	六八一五	震乾	大壮	1)1 和 2 见张家坡卜骨(《文物参考资料》1956 年 3 期,40、58 页)。原报告说:“这块字骨用牛肩胛骨制成,大部已残,……背面靠一边有圆形钻孔三个,……灼痕不显,正面均有卜兆。在卜兆附近有刻划极细的文字两行,一行与骨长同方向,一行与骨宽同方向。”后两句语意不很清楚。殷墟卜骨使用肩胛骨皆骨白向上,张家坡、四盘磨带奇字的肩胛骨则不同,皆骨白向左,以便左手把持,右手刻字。可知 1 是正着刻的,2 是横着刻的。
2	△△△△	五一六八一	乾震	无妄	
3	△△△△	六六八一六	坤巽	升	2)3 和 4 见张家坡卜骨(《考古学报》1957 年 2 期,34—36 页,图一)。
4	△△△△	六一六六一	坎震	屯	
5	△△△△	一一六一一	巽乾	小畜	3)张家坡卜骨(《沔西发掘报告》,111 页)原报告称“可能是用兽类的肢骨作成的,制作较粗。残存两个圆钻孔,在骨面上相当于钻孔的部位,刻有笔道很细的近似文字的记号”。
6	△△△△	八六六五八七	坤离	明夷	




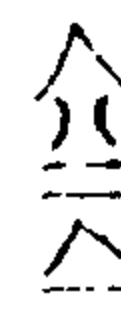
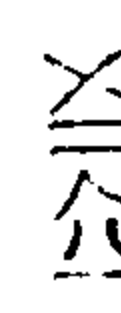
编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
7	𠄎	七五七六六六	䷀ 乾 ䷁ 坤	否	
8	𠄎	七八七六七六	䷝ 离 ䷁ 坎	未济	4)6 正刻,7、8 倒刻,见四盘磨卜骨(《中国考古学报》第五册,56 页)。7 下有曰魁二字,8 下有曰隗二字。其出土地点,据原报告说:“看其遗存情况,似乎是一个学习刻契人的住所”。唐兰先生说:“在丰镐遗址里的卜骨只用×,而四盘磨的卜骨却用X,可能用×的形式要早一些。至于铜器上一般写作𠄎则是较晚的形式,似乎因字形长而横了过来”。
9	𠄎	八七八七八五	䷝ 坎 ䷝ 离	既济	5)周原卜甲第 7 号,见《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》,《文物》1979 年 10 期,图版柒,异体字第一片。原图版印倒了。
10	𠄎	七六六七六六	䷊ 艮 ䷊ 艮	艮	6)周原卜甲第 81 号,见上注,异体字第二片。
11	𠄎	七六六七一八	䷊ 艮 ䷋ 巽	蛊	7)周原卜甲第 85 号,见徐锡台摹本。卦下有“曰其”二字,另一行有“□□既鱼”四字。
12	𠄎	□六六七七一	䷀ 乾	□	8)周原卜甲第 90 号,见上注。上部残,缺上爻。

编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
13	八十八	六六七七一八	震巽 三三	恒	9)周原卜甲第91号,见上注。左下角残缺,据残画推断初、二爻是八和一。
14	十八十八	七六八六七六	艮坎 三三	蒙	10)周原卜甲第177号,见上注。以上1至8是卜骨,9至14是卜甲,甲骨属于卜法,它的反映是兆,不是数字。这些数字属于筮法,是用蓍草算出来的。《周礼·春官·占人》“掌占龟,以八筮占八颂”,郑玄注“谓将卜八事,先以筮筮之”。由于同占一事,就把卦爻刻在甲骨的卜兆之旁。至于卜和筮的关系,杭辛斋说:“有龟与蓍合用者,先灼龟以求兆,更以其兆为占,或先揲蓍得卦,即以卦兆画于龟,灼视其坼,以验吉凶是也。有筮与龟并用而分占者,左氏传所谓‘卜之不吉,筮之吉,卜人曰:筮短龟长,不如从长’是也”(见《学易笔谈·二集》卷二《蓍法占例辨惑》)。由于对卜兆和筮卦还不懂,我目前还不能谈论这个问题,且俟他日。
15	八八八八一	六六一六六一	震震 三三	震	11)甗铭,只此一文,在腹内后壁口沿下,极醒目。凤雏村周初墓葬出土。
16	八八八八	八八六八	坤 三三	□	12)鼎铭,见《续殷文存》卷上,7页,疑初、二两爻未剔出。
17	八一八	八一六	坎 三		13)盘铭,见《续殷文存》卷下,74页。此盘现存美国,形制纹饰属周初,闻底下有阳文花纹,未见。
18	十八十八	七五六六六七	巽震 三三	益	14)见昭仲卣,据《西清古鉴》卷十五,32页。

编号	原文	释文	经卦	别卦	来 源
19 甲	△ △ △ △ △	六 一 八 六 一 一	☵ ☵ ☵ ☵ ☵	节	
19 乙	△ △ △ △ △	一 一 六 八 一 六	☲ ☲ ☲ ☲ ☲	涣	15) 召卣, 故宫旧藏, 现在台湾。《三代吉金文存》卷十二, 45 页著录。原铭召字正写, 卦文倒写, 倒写则不可读, 故今分作两行 (19 甲 19 乙), 先正后倒, 以便参考。
20	△ △ △ △ △	七 六 七 六 七 六	☲ ☲ ☲ ☲ ☲ ☲	未济	16) 父乙 盃盖铭, 日本宁乐美术馆藏, 见巴纳、张光裕《中日欧美澳纽所见所拓所摹金文汇编》(1978 年, 台北), 第八册, 730 页, 1125 号。
21	△ △ △ △ △	六 六 六 六 六	☷ ☷ ☷ ☷ ☷		17) 效父戊卣, 见《商周金文录遗》253 号。
22	△ △ △ △ △	七 五 八 八 八	☲ ☲ ☲ ☲ ☲		18) 仲旂父鼎, 见《三代吉金文存》卷三, 18 页。铭文“中旂父乍宝隳彝鼎夷”。
23	△ △ △ △ △	八 五 一 一 一	☲ ☲ ☲ ☲ ☲		19) 董伯簋, 见上注, 卷六, 39 页。铭文“董白乍旅隳彝”。
24	△ △ △ △ △	五 八 六 六 六	☲ ☲ ☲ ☲ ☲		20) 效父簋, 见《怀米山房吉金图》卷上, 22 页。铭文“休王易效父三, 用乍毕宝隳彝”。
25	△ △ △ △ △	七 八 六 六 六 六	☲ ☲ ☲ ☲ ☲ ☲	剥	

编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
26	八十八八八八	八七六六六六	䷁坎 ䷁坤	比	21)25 和 26 在中鼎铭文之末,见《嘯堂集古录》卷上,10 页。
27	八八二二二二	六六一一六一	䷲震 ䷲离	丰	22)盘铭,见《陶斋吉金录》卷三,39 页。
28	𠄎十八八十八	五七六八七七	䷲巽 ䷲兑	中孚	
29	𠄎十八八八	一七六七八六	䷲巽 ䷲艮	渐	23)28 和 29 见《邶中片羽二集》卷上,47 页,陶爵范。
30	八十八十二二	六七七一一一	䷲兑 ䷲乾	夬	24)周琥,见《历代钟鼎彝器款识法帖》卷十七,192 页。原释“午十三”三字,不确。此器虎形,或谓礼神,或谓发兵,疑亦是以卦名为族徽者。
31	一一八一一	一六一	䷲离		
32	×一一一	五一	䷲乾		25)31、32 是张家坡西周居住遗址出土骨角镞上所刻的记号,见《沔西发掘报告》图版肆玖 11、12。又这本报告的 89 页图五八陶纺轮底部的文字,也是易卦,因刻画不清,暂不收入。1979 年四月参观岐山发掘工地,看到许多大板瓦,好像有这类刻划,匆匆过眼,辨认不真,希望将来写报告的同志注意这个问题,肯定或否定这一点。

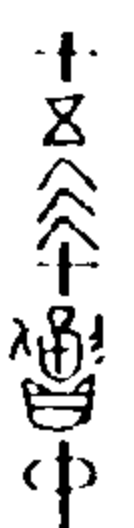



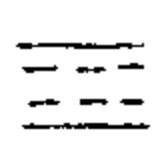
商周八卦符号登记表(表二)

类别 序次		器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录
甲 骨	(一)	甲骨		七八七六七六日☐	河南安阳 河阳磨	商末	《一九五〇年春殷墟发掘报告》,《中国考古学报》第五册图版肆壹、一。
				八六六五八七			
				七五七六六六日☐			
文	(二)	甲骨		六八一二六一	陕西长安 张家坡	周初	《长安张家坡村西周遗址出土的甲骨》,《文物参考资料》一九五六年第三期。
				五二一六八一			

类别 序次		器名	文字与符号	出土地点	时代	著 录
(三)	6	甲骨	六六八二六	陕西西安 丰镐遗址	周初	《在甲骨金文中所见的一种已经遗失的中国古代文字》—唐兰,《考古学报》一九五七年二期。
	7		一六六六一			
(四)	8	甲骨	一一六二二	张家坡西周遗址	周初	《沔西发掘报告》,一一一页图七。
(五)	9	七号甲	八七八八五	陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文,《文物》一九七九年十期;《卦画探源—周原出土甲骨上卦画初探》,徐锡台楼宇栋,考古学会成立大会论文。	商末至周初	
(六)	10	八号甲	七六六七六			
(七)	11	八号甲	七六六七一八			

类别 序次		器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录
	(八)	12	百七号 一十卜甲	七六八六七六			
	(九)	13	骨簠	五二口	张家坡西 周遗址	周初	《沔西发掘报告》九十二页,图六〇、13、15。
	(十)	14	骨簠	一六二			
	(十一)	15	甲骨	上甲六六六		晚商	《殷墟文字外编》四四八。
金	(十二)	16	召卣	二六八二六		周初	三代十二、四十五,通考图六一三。
	(十三)	17	效父殷	休王锡效父〇三,用作宝。父〇三,用作宝。父〇三,用作宝。		周初	三代六,四十六,古铜精华一〇六。
	(十四)	18	中方鼎	佳十又三月庚寅,王在寒师,王令大史兄福土。王曰:“中,兹福人入史,乍易臣。今兄卑女福土,乍乃采。”	传湖北麻城出土。	周初	啸堂十,博古二、十七。

类别 序次		器名	文字与符号	出土地点	时代	著 录
金		19	中对王休令， 冀父乙隣。佳 臣尚中臣。 十八八七 八十八七 八十八七 八十八七 八十八七			
	(十五)	20 莒伯殷	莒伯作旅隣 彝 𠄎 八五 一		周初	三代六、三十九。
	(十六)	21 史旂父鼎	中旂父作宝 隣彝，𠄎 十 七 𠄎 五 八		周初	三代三、十八。
	(十七)	22 父戊卣	𠄎 𠄎 父戊 六 六 六		商末 周初	录遗二五三。
	(十八)	23 盘	八 八 八 一 六		周初	续殷存下七十四。
文	(十九)	24 鼎	八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八 八		周初	续殷存上七。

类别 序次		器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录
金	(二十一)	25	召仲卣	 七五六六六七召仲		周初	西清十五、三十三。 (此器容庚先生疑伪。)
	(二十二)	26	甗		陕西泾阳 博物馆收 集品。	商末 周初	《文物》，一九六三年 三期四十五页。
	(二十三)	27	甗		山西翼城 城关公社 凤家坡。	商末 周初	《文物》，一九六三年 四期五十一页。
	(二十四)	28	鬯			周初	美帝 ^A 785 R 283
陶	(二五)	29	卣			周初	博古九、十六一十七。
	(二六)	30		一八八八二 一八八六一	山东平阴 朱家桥九 号墓。	商末	《考古》一九六一年 二期九十三页。
	(二七)	31	陶范 (阳面)	一八八八 一七六七八六	传安阳小 屯出土。		邲中片羽二上四十 七。
文	(二八)	32		一八八八 五七六八七一			

类别			器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录
序次								
陶文	(二七)	33	陶殷	十八八十八	七八六六七七	安 阳 殷 墟。	晚商	《考古》一九六一年二期六十三页。
		(二八)	34	陶殷	八十八十一			
	35		八十八八		六六七六一八			
玺印文	(二九)	36	玺印	三三			东周	《吴憲斋尺牍》第七册,吴清卿学使金文考误古陶文记。

张政烺从周初作邑与卜筮的关系入手讨论了这一问题。张先生以“中鼎”铭文为例认为,周人有“作邑必先占卦”的习惯,而这种“邑”的建立又是与氏族的建立联系在一起的,氏族的名称常和封土分不开。因而,“卦和采邑是分不开的,卦是采邑的名字”。“周人以卦名邑、以邑为氏的事实,按之古书,大抵皆合,不相矛盾”。张氏由此指出,郭沫若的“族徽”说、唐兰的“氏族徽号”说也都是正确的,只不过这种所谓的“徽号”原本是易卦罢了^①。

^① 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年4期。

张亚初、刘雨则认为，“商周八卦符号登记表”中的 36 条材料有一个共同点，它们都是数目字的组合，而且都是由三个或六个数字构成的组合。“这不能不使我们与导源于数卜的我国古代占筮法八卦联系起来”^①。他们以“登记表”中的第十六条材料为例，证明其铭文中的数字“当是占筮以后得出的八卦符号”^②。另外，二人认为，商代河南安阳出土的甲骨与西周陕西岐山周原出土的甲骨上都出现“‘八卦数字符号’加‘曰’加‘某某’”这种文例，“应该看作不是偶然的巧合。这说明占筮这种宗教迷信活动，商、西周是一脉相承的。这种符号虽然也记录到甲骨上，但它与卜辞有明显的不同。它既不与卜兆相对应，文辞也与卜辞不符，而与八卦的记载却吻合无间。因此，我们认为这类符号就是占筮的八卦数字符号，也是最早记录下的我国古代占筮的材料”^③。

李学勤在对西周筮数陶罐进行研究后也指出：“这种成组数字之所以属于筮法，有双重的理由：第一，这种数字绝大多数是六个或三个一组（个别有四个一组），与爻组成卦的情形一致。第二，湖北江陵天星观、荆门包山出土的战国楚简中，有类同的成组数字，显然是筮法。这两条理由，严格说来，后者要更为有力一些。”^④

以上几位学者，虽然讨论的侧重点有所不同，但结论都较一致，即认为甲骨、金文及陶器上的这些数字为易卦符号。

① 张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》1981 年第 2 期（下同）。

② 又见李学勤：《周易经传溯源》，第 160 页。

③ 张亚初等：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。

④ 李学勤：《周易经传溯源》，第 167 页。

三、数字卦中的数字

据张政烺先生的研究,“甲骨金文易卦材料汇编”中总共有168个数字。在这168个数字中,只见一、五、六、七、八,不见二、三、四。其一至八字出现的次数为:

数字: 一 二 三 四 五 六 七 八

出现次数: 36 0 0 0 11 64 33 24

可以看出,六字出现次数最多,其次是一。而二、三、四都是0次。张先生认为,占卦讲命运,找时机,不会奇偶祸福的出现次数一般多,推至一切都不会是绝对平均的,但差别如此之大,很难解释。张先生推想,这可能是由于二、四并入六,三并入一的缘故。因为“古汉字的字数,从一到四都是积横画为之,自上而下书写起来容易彼此掺合,极难区分,因此把二、三、四从字面上去掉,归并到相邻的偶数或奇数之中,所以我们看得六字和一字出现偏多,而六字尤其占绝对多数的现象。占卦实际使用的是八个数字,而记录出来的只有五个数字,说明当时观象重视阴阳,那些具体数目并不重要”^①。在《易辨》一文中,张先生进一步指出:“近几年来,又见到许多占筮的古史材料,总共有百十来个卦例,全无二、三、四这三个字,增强了我的信心。这一点果然能成立。则殷周易卦中一的内涵有三,六的内涵有二、四,已经带有符号的性质,表明一种抽象的概念,可以看作阴阳爻的萌芽了。”^②

上面的这些材料,除不见二、三、四外,也不见九。1980年春,陕西扶风齐家村发现了一些周代甲骨,张先生断定它们是西周中

① 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期(下同)。

② 张政烺:《易辨》,见《周易纵横录》,湖北人民出版社1986年(下同)。

期以后的东西。其中有一版刻有五卦三十爻,出现了九字,但却少了七字。筮数出现次数为:

筮数: 一 二 三 四 五 六 七 八 九

次数: 11 0 0 0 3 8 0 6 2

从不见九字,到出现九字,是一种新情况。张先生认为,这种现象从理论上很难说明,只能用历史来解释。“我推测是个民族化问题。上古时期,中国境域的东方人和西方人不同族,风俗习惯不一样。八卦是伏羲氏创造的,伏羲氏是东方人,数以八为纪,故所用数字止于八。流传到西方周人手中,行之日久,必然要民族化,西方人数以九为纪,九字遂进入筮数之中”,“易爻仿乎数,爻分阴阳,其所使用的数必须是双而不能是单的,殷及周初筮数是八,周代中期以后,九初步进入筮数便不见七字”^①。

张先生所谓九字出现在周代中期以后的说法,现在看来似乎有些不妥。1980年考古人员曾在复查1973年小屯南地陶片时发现一包卜甲,其上有“易卦”和文字。其中的中甲正中有“九”、“六”二字。据专家考证,此“易卦”卜甲虽出于殷墟,但在“整治方法、钻凿形态、字体风格等方面,都有别于殷代而近于西周。但它又不完全等同于西周,呈现出从殷代卜甲到西周卜甲的过渡形态。根据这一特征,该‘易卦’卜甲似比一般的西周卜甲为早。因此,我们推断,该‘易卦’卜甲的时代应在殷末周初,以周初的可能性大”^②。

可见,九字的出现要比张政烺的判断早一些。但其以“风俗说”解释九字的出现,或许有一定的道理。李学勤在推论安阳卜甲时也认为,那版卜甲“应该是周人在当地(殷地——引者)占卜

① 张政烺:《易辨》。

② 肖楠:《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》,《考古》1989年1期。

的,因而和一般殷墟甲骨有别。由此可以联想,苗圃北地之所以屡见筮数,也有可能是有殷人以外的人员在那里聚居或服役,有着不同于殷人的风习”^①。

四、数字与筮法

数字卦中的数字由何推出?回答自然是“筮法”。

张政烺先生认为,一至八个数字是怎么得出来的,是一个很有趣味的问題,但是不容易弄明白。他在简单介绍了朱熹《周易本义》书后所附《筮仪》后说:“我曾试图改造筮仪,未能成功,原因是一到八数值差异太大,顾此失彼,无法弥缝。”张先生还联系了敦煌卷子本《周公卜法》及扬雄的《太玄》,但他的结论是:“卜筮是人类在无力掌握客观规律的情况下希望借助于某种符号的变化窥测神明的意向,至于怎样取得和怎样辨认这些符号,卜筮等所用各种方法却都是人为的规定,没有客观规律或逻辑的必然性。就如同许多游戏一样,都是以意为之,我们看各地发掘出许多六博的工具,但是无法恢复其游戏。以象棋或扑克牌来说,不经传授,谁也无法推测出其原定的规则。”^②

张亚初、刘雨认为,商和西周时代的筮数(主要指其在《登记表》中所列36例)主要由五个数字组成,即一、五、六、七、八。这五个数字与《系辞》所载“大衍之数”法四营而得七、八、九、六显然不同。前者没有九,多出一和五。但也有相同之处,如都有六、七、八。二人指出:“值得注意的是,前者虽然奇数有三个,即一、七、五,但在每一个卦中,最多只同时出现其中的两个数,也就是说,严格地遵循者两奇两偶(也就是后世

① 李学勤:《周易经传溯源》,第151—152页。

② 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》。

所说的两阴两阳)的规律。这种现象怎样解释呢?还是同为一个成卦法,只是因为时、地不同,而有所差别呢?这尚待进一步研究。当然,后世的成卦法即使使用于早期,也不一定是早期惟一的成卦法。因为早期著筮书除了《周易》以外,还有《连山》、《归藏》等,筮法也可能不同。”^①

李学勤指出,现在流行的揲筮法,本于《周易·系辞》的“大衍之数”章,只产生六、七、八、九四个数。而淳化陶罐、扶风和沔西卜骨筮数所代表的揲筮法,最容易出现一,其次六、八,少见五、九,没有七。如扶风卜骨(扶齐采 108 号)筮数为:

1. 一六一六六八(卜骨正面)
2. 六九八一八六
3. 九一一一六五
4. 一八六八五五
5. 六八一——
6. 六八一——八
7. 八八六六六六(以上 2—7 为卜骨背面)

殷墟甲骨、陶器、岐山卜甲和西周金文筮数所代表的揲筮法,最容易出现六,其次七、八,少见一、五、九。如岐山卜甲筮数为:

- | | |
|----------|--------|
| H11:7: | 八七八七八五 |
| H11:18: | 七六六七六六 |
| H11:85: | 七六六七一八 |
| H11:90: | ……六六七 |
| H11:91: | 六六七七…… |
| H11:177: | 七六六六七六 |

^① 张亚初等:《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。

H11:235: …六一六十(?)…

H11:263: …七八八六(?)…

李先生把淳化陶罐、扶风和沔西卜骨筮数所代表的揲筮法称作揲筮法乙,把殷墟甲骨、陶器、岐山卜甲和西周金文筮数所代表的揲筮法称作揲筮法甲。认为有没有“七”是区别甲、乙两种揲筮法的标志,“这大约是在揲筮法乙中”七“极难或不能产生之故”。李先生推论说:“大体说来,揲筮法甲的例证比揲筮法乙的要晚一些,但不能由此得出两者前后承袭的推论。”^① 李先生举 1982 年在殷墟苗圃北地 M80 出土的一件刻有筮数的砺石为例,其上面尚可辨识的字数有六组:

1. 七六六六六七
2. 七六八七六七
3. 六六五七六八(以上为砺石正面)
4. 六六七六六八(此为砺石侧面)
5. 八一一一六六
6. 八一一一一六(以上为砺石背面)

“正面和侧面的四组,显然是用揲筮法甲,而背面的两组,很像用揲筮法乙,否则数字‘一’的频率恐难如此之高。”李先生接着说:“原报导认为这件砺石的年代在殷墟二期晚段至三期。如果上面的推断不误,当时已经有并存的两种揲筮法了。”^② 李先生还根据张政烺对江陵天星观楚简所载筮数中的五组筮数的介绍,指出那些筮数多见一、六,不见七,与揲筮法乙比较接近。张政烺介绍的五组筮数为:

1. 六六一六一六
 一一一一一六

^{①②} 李学勤:《周易经传溯源》,第 171、171 页。

2. 八——一六六

——一六九六

3. 九————

——一六六一

4. 六六六六六六

——六六六六六

5. 一六六六六六

——六六六六六

李先生认为,荆门包山楚简的情况也与此差不多。“看来揲筮法乙流传久远,西周晚期的淳化陶罐正是其间一个重要环节”^①。

五、数字卦的符号意义

数字卦中的数字当由一定的筮法推出已如上述,但数字又似乎并非单纯的筮数记录,它还有一定的符号功能。甚至可以说,随着筮占的发展,这种数字便主要表现为一种符号功能:爻象(如后来成书的《周易》中的九、六)。

张政烺先生认为,在以前的和近些年整理发掘的古筮的考古材料中,“一”字和“六”字的使用频率之高是非常醒目的,这说明它“已经不是筮数的自然现象,而是作为奇偶的符号”^②。而“一是奇数也是阳数,六是偶数也是阴数,使人很自然地感觉到一、六就是阳爻(—)、阴爻(- -)的前身”^③。但是,一、六是如何转化为《周易》的九、六的呢?关于“六”,张先生认为,六的古老写法作Λ,由占筮资料推测,其内涵有二、四、六这三个数目字,早已

① 李学勤:《周易经传溯源》,第172页。

② 张政烺:《易辨》。

③ 张政烺:《帛书六十四卦跋》,《文物》1984年第3期。

变成一个符号了。关于“九”，张先生认为，九是周人加入筮数之中的，与一、七相通，由八变来（见前）。“一∧既已变成了阳爻阴爻的符号，怎么称呼都可以，这只看主持筮法者的安排了”^①。在《易辨》一文中，张先生又补充两点：“一、阳爻形成的标志在读音上，到爻题有初九，用九即已完成。二、阴爻形成的标志在字形上，到∧分裂为两段横画才算完成。”张先生举例说：“安徽阜阳双古堆竹简《周易》和长沙马王堆帛书《六十四卦》是现存最早的《易经》，都有爻题，一读为九，不再有数值的意义。∧的读音未变，字形的变化就慢，双古堆竹简尚作∧，保持原形，马王堆帛书作𠃊，两画皆从中间落笔，还带∧字一分为二的痕迹。如果没有这样多的考古材料，恐怕谁也想不到阳爻是由一字、阴爻是由六字变化来的。”^②

张立文认为，“比较数字卦（筮卦）、江陵天星观战国时楚墓竹简《周易》、阜阳简《周易》，帛书《周易》，通行本《周易》卦画的表示其演变的进程大致是从‘一∧’→‘一𠃊’→‘一--’，即从数字卦画→天星观和阜阳所本的竹简→帛书《周易》→今本《周易》。从数字卦到天星观和阜阳所本《周易》卦画，是根据数字卦的六个奇偶数所出现最多的两个数字，即‘一∧’（六）作为其奇偶的代表，凡奇数用‘一’表示，凡偶数用‘∧’表示，这是一个由繁到简的概括上升的过程。从天星观和阜阳所本《周易》到帛书《周易》，便是把‘一∧’中的‘∧’数从中截断，而成为‘𠃊’数，故‘𠃊’数可能是由‘∧’数字发展来的。从帛书《周易》到通行本《周易》，则是把‘一𠃊’中的‘𠃊’简化平置而成‘--’，整个演化发展过程是简化明了的过

① 张政烺：《帛书六十四卦跋》，《文物》1984年第3期。

② 张政烺：《易辨》。

程”。“至于‘一’，爻题称为‘九’，大概‘九’是由‘一’孳生的。”^①

六、三画卦与四画卦

在甲骨卜辞及青铜器铭文中，也发现了一些三画卦和四画卦。三画卦目前已发现的有离、坎、兑、巽、艮、坤等。发现地既有安阳殷墟，又有陕西岐山；既有卜骨，又有青铜器铭文^②。

有一些四个爻的卦颇耐人寻味。张政烺在《易辨》一文中列举四例，并对其使用的数字及出现的次数进行归纳：

筮数：一 二 三 四 五 六 七 八

次数：2 0 0 0 1 6 3 4

张政烺先生认为，在这里六出现的次数最多，而二、三、四不见，与前面所论六画卦搭配情况相合，说明二者时代相同而方法一致。“这些四爻的和六爻的、三爻的是一师所传，不是什么另外的一套”^③。张先生结合互卦说指出，古代的筮人常置初上两爻于不顾，只就中四爻拆补成两个卦。这种情况是怎样造成的呢？“传说伏羲氏始作八卦，神农氏重卦，虽无明证，而殷墟遗物屡见重卦，知其由来已久。因为‘庶业其繁，饰伪萌生’，于是文字产生了。筮法为了应付新的复杂情势，则向繁简两个方向发展。一是求深求细，产生了‘之卦’，形体越来越臃肿。一是求简求易，力图省事，出现了无初上爻的卦，本是一家，分为两式，惟未能盛行，后来写定《易经》的卦爻辞，兼容并包，故其理论又隐约保存于《周易》之内。”^④

七、重卦

所谓重卦，就是八卦两两相重，形成六十四卦。关于重卦问题，

①② 张立文：《帛书周易注译》“浅说”，第18、12—13页，中州古籍出版社1992年9月版（下同）。

③④ 张政烺：《易辨》。

易学史上有种种说法,其中影响最大的是“文王重卦”说。此说自汉代开始盛行,流传了两千多年,信仰者很多。但由于出土的数字卦多为由六个数字组成的卦,加之近年出土的帛书《六十四卦》卦序与今本差异很大,使有些学者对传统所谓的“重卦”之说产生怀疑。

1. 对“文王重卦说”的质疑

张亚初、刘雨认为,由《登记表》中的材料可以发现,在文王之前或同时,从商王都城到边远地区都广泛地流行着由六个数字组成的重卦的占筮方法。如果说重卦是文王发明的,显然有背于这种事实。“‘重卦’这种比较复杂的占筮方法,说是某个人在一时一地发明的,按常理推论也是不大可能的”,不足为信。“重卦的筮法首先出现于商,后来才推广到周,……而不论商、或西周,也不论‘单卦’‘重卦’,组成八卦的数字都是‘一’、‘五’、‘六’、‘七’、‘八’等这几个字,这又从另一方面说明,商周筮法是同源的。”^①

2. 八经卦与重卦谁先谁后

韩仲民结合他对帛书《六十四卦》的研究,认为重卦之说不可信,六十四卦先于八卦。他提出了六条证据:

首先,从考古资料看,六十四卦本身起源很早。目前已经发现的商周时期的数字卦,都是六个数字为一组。这种数字符号有的是正反倒置的两组数字,可能与本卦和之卦有关,有的还附有繇辞。筮的产生是为占筮,六十四卦及其卦爻辞都是为了占筮之用。单独三个数字的八卦符号是无法进行占卜活动的,它们与筮卦有没有关系尚不能肯定。

其次,从文献资料记载看,先秦文献资料中所提到的卦名,都是六十四卦的名称(如《左传》、《国语》),只有在解释卦爻辞时才区分上下卦。《系辞》中讲到“伏羲氏始作八卦”,却没有提到重卦的

^① 张亚初等:《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。

事。接着讲到“观象制器”的传说,所提到的卦名,除乾、坤、离既是六十四卦卦名,又可作三画卦理解以外,其余的都是指的六十四卦。《系辞》中只有一个地方讲到“重”字,即“八卦成列,象在其中矣,因而重之,爻在其中矣”。帛书《系辞》作“因而动之”,并无重叠的意思。其他如“八卦成列”、“八卦相荡”以及《说卦》中讲到的“八卦相错”等,也不过是取八卦的卦象解释卦爻辞而已。“错”有错综、交错之意,在一卦六爻中,不但可以取上下两个单卦的卦象,还可以取二、三、四和三、四、五两个互体卦爻的卦象。“荡”有推荡之意,即一卦加于此卦,又加于彼卦。帛书六十四卦分作八组,就是根据相荡的原理推演出来的,可以根据这一原理排定一种卦序,但是并不能证明六十四卦就是这样产生的。

第三,重卦之说不能解释通行本《周易》两两相对的编纂体例。“二二相偶,非覆即变”的方法与上下卦重卦毫不相干。如果按照上下卦重卦的说法很难解释震上坎下的屯卦和坎下艮上的蒙卦,或者艮下兑上的咸卦和巽下震上的恒卦,为什么会两两相对的排列在一起?除了反覆成卦以外,没有其他的解释。再说反覆不变的八个卦乾、坤、坎、离四个卦上下卦完全相同,可以除外;而颐(震下艮上)和大过(巽下兑上)排列在一起,中孚(兑下巽上)和小过(艮下震上)排列在一起,正说明了这种排列方式与上下卦的区分以及重卦没有直接联系。如果以八卦重卦产生六十四卦,必然出现的只能是两种情况:一是上下卦相同的,即乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽八个卦,其余五十六卦都是上下两个不同的单卦重合在一起。上下卦相同的八个卦,按照“非覆即变”的原则应该是乾和坤、艮和兑、坎和离、震和巽,两两相对的分成四组,实际上通行本《周易》的卦序却是:震为五十一,艮为五十二,巽为五十七,兑为五十八,将震和艮、巽和兑组合在一起,可见“非覆即变”的排列方式仍然是以“覆”为主。上下卦不同的五十六个卦重叠,也有两种不同

的情况：一种是上下卦互相对换，在通行本《周易》卦序中有十二卦属于这种情况，即：需(5)、讼(6)，师(7)、比(8)，泰(11)、否(12)，同人(13)、大有(14)，晋(35)、明夷(36)，既济(63)、未济(64)；其余四十四卦的卦序，排列在一起的两两相对的卦，上下两个单卦都没有这种直接的对换关系。可见《彖传》和《象传》中关于八卦卦象所作的解释如上天下泽等与六十四卦卦序的排列方法没有直接关系。

第四，重卦之说与卦爻辞的内容不合。卦爻辞是占筮记录，在编入《周易》时，经过选择、整理和加工，反映了编纂者的观点，其中有自然物象及与人事活动有关的反映规律性的东西，有叙事及判断吉凶的占辞，等等，但没有一条卦爻辞讲到上下卦的关系。反覆而成的两个对立的卦，卦爻辞之间往往有密切的联系。而上下两个单卦互相调换，排在一起的如师、比，不排在一起的如噬嗑、丰、贲、旅、豫、复等，卦爻辞却都毫无相涉。

第五，重卦之说与揲筮之法也是不一致的。按《系辞》所述，四营成易，十八变成卦的揲筮之法，与上下卦重卦成卦的方法毫不相干。《说卦》谓：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。”又说：“……故易六画而成卦。”说明作易之时已成六爻之卦，何来重卦之有？

第六，人们认为事物总是从简单到复杂发展的，所以先有三画卦的八卦，八卦不足以包括占筮需要，于是加以推衍，两卦相重成为六十四卦三百八十四爻。但事实上单凭六十四卦还不足以应付占筮需要，只有在卦象说的基础上，用更加抽象概括的八卦卦象来象征万事万物，才能够“天下之能事毕矣”^①。

根据这六条理由，韩先生断定重卦之说不成立，六十四卦先于八卦。

^① 韩仲民：《帛易略说》，第93—97页，北京师范大学出版社1992年（下同）。

对于韩仲民的观点,邓球柏颇持异意,他认为,帛书的六画卦是由三画卦组成的。这首先是因为帛书卦体保留了上下二体相重的痕迹。其次是因为人们认识的规律总是表现为由简单到复杂、又由复杂到简单,由零乱的认识到系统的认识、由直观到抽象的过程。起初并无几画卦的定式,筮占时即可以是一画卦,也可以是多画卦。由于筮官们在筮占过程中有一种求简心理,便逐渐地趋向简单。简单化线条化的三画卦得以流行。在这个基础上,筮官们便以八卦为基础进行上下重合,才得以确定为六十四卦。“因此我认为六十四卦是由八卦组合而成的。同时这种组合方式还反映了我们祖先的系统思维方式。”邓球柏把筮卦的形成分为初级阶段和高级阶段,认为韩仲民之所以得出重卦早于八卦的结论,是因为他没有把混乱时期(即初级阶段)的直观复写的筮卦同系统时期(即高级阶段)的筮卦区别开来。“初级阶段的筮卦是无序的,是没有重卦的。因为那一阶段人人都是可以筮卦,家家都可以问蓍,蓍无定策,筮未成法。高级阶段的筮卦是有序的。这种有序是从无序中发展来的。并且筮为官擅,国有筮官。筮卦术的整齐划一当是这些专业筮卦家的成果。他们从事这方面的研究,加上天道观念将筮卦确定为代表天地人的三画卦,在八个三画卦的基础上推演上下卦体组成六十四卦。这就是说筮卦经历了一个由没有重卦的无序筮卦阶段到出现重卦的有序阶段这样的过程。”“因此我们不能用原始阶段演卦的纪录来否定具有丰富思维能力阶段进行重卦合体的事实。”^①

对于八卦与重卦的问题,张立文的观点比较折衷,一方面他认为,从筮卦的角度看,在成卦过程中无需分别内外卦,也不存在重卦的问题,依据演算直接就可以组成六十四卦中的一卦。如今本

^① 邓球柏:《帛书周易校释》增订本,第31—32页,湖南出版社1996年(下同)。

六十四卦以“非覆即变”的原则排列,不由八卦重叠而成。因此,他“推测古人在成卦时求得六个数字,并未考虑八经卦的重卦问题,而是从数字卦画换成阴阳卦画后,六爻的最大可变数便是六十四。后来才概括出八卦,而成为六十四卦之经,故曰八经卦。这是人们在掌握了一定数理知识后产生的。因此不能断然说六十四卦是在八经卦之后,由八卦重叠而成”。

但是另一方面张先生又认为,在出土六个数字组成的数字卦的同时,也出土了三个数字组成的数字卦。已经发现的有离、坎、兑、巽、艮、坤六卦,其中有的出土两次或两次以上。不仅见之于铜类器物,也见之于殷墟卜骨和周原卜骨。说明八卦的出现也是很早的。“既然有数字单卦的存在,便存在如何由单卦到重卦,由三画到六画的问题。其六十四卦组合方法,可能采取重卦的方法。”因此,重卦之说“不无道理”。张先生的结论是:

总之,八卦与六十四卦的联系,古人可能直接求得六个奇偶数而成筮卦(数字卦),后又变换成阴阳六爻;或如《系辞上》第八章“大衍之数”的成卦筮仪,而求得六爻而成一卦。当所得的卦,经长期积累,资料很丰富以后,便加以排比,去同存异,而得六十四卦。再由六十四卦而探其数字演化的规律,又概括为八卦,成为六十四卦的基础。这是由繁而简。……也有可能,古人占筮之时,既直接求得六个奇偶数的筮卦,亦求三个奇偶数的数字卦的单卦,当积累了丰富的资料以后,经排比,去同存异而得八卦,由八卦而演成六十四卦。或可能这个积累、排比、去同存异、概括的进程是互相交错的。因此,八卦与六十四卦有着逻辑上的内在的联系。^①

① 张立文:《帛书周易注译》“浅说”,第13—14页。

除上述问题外,不少专家还讨论了数字卦与《连山》、《归藏》的关系等等一系列问题。但因均属推测,这里就不转述了。

第二节 帛书《周易》研究

1973年12月,在湖南省长沙市东郊马王堆三号汉墓中,出土了一批写在缣帛上面的古代书籍,人称“马王堆帛书”。在这些帛书中,有一部分内容与《周易》有关,即《六十四卦》、《六十四卦》卷后佚书和《系辞》。这一发现引起了世人的广泛关注。近年来,随着帛书《六十四卦》的刊布和帛书《易传》的陆续面世,这方面的研究取得了喜人的成果。

一、帛书《六十四卦》研究

(一)卦序

帛书六十四卦的排列次序与通行本不同,它的排列有规律可循,不像通行本需要有一篇《序卦传》来说明排列的理由。帛书《六十四卦》上卦排列的次序是:键、根、贲、辰、川、奪、羅、筭,下卦排列的次序是:键、川、根、奪、贲、羅、辰、筭。

上卦的“键”依次与下卦的八个卦组合,成为键(乾)、妇(否)、掾(遁)、礼(履)、讼、同人、无孟(无妄)、狗(姤)。然后,上卦的“根”再以同样的方式与下卦的八个卦组合,只是把下卦的“根”提到前面,先同“根”组合,再依次与其余七卦组合。这样就组合成为根(艮)、泰畜(大畜)、剥、损、蒙、贲(贲)、颐、箇(蛊)。然后,上卦的“贲”再同下卦组合,组合时,把下卦的“贲”提到前面,先同“贲”组合,再依次与其余七卦组合。……如此就排列成六十四卦的次序。

为什么帛书《六十四卦》上卦的排列次序和下卦的排列次序是

这样的呢？

帛书《系辞》中有这样四句话：“天地定立(位)，[山泽通气]，火水相射，雷风相搏(薄)。”(今本《说卦传》作“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”)于豪亮认为，以帛书的这四句话作为排列的依据，只把“火水”改为“水火”，再根据传统的乾为天、坤为地、艮为山、兑为泽、离为火、震为雷、巽为风的说法，就可把八卦作如下排列：

	(乾)		如图所示，从键起，由左至右的次序
(艮)	键	(巽)	是键、根、贲、辰、川、夺、罗、筭，这正
	根	筭	好是上卦排列的次序。对角的两卦
(坎)	贲	罗 (离)	相连，然后再从右至左，其次序是：
	辰	夺	键、川、根、夺、贲、罗、辰、筭，这正好
(震)	川	(兑)	是下卦的排列次序。于先生说，汉
	(坤)		石经、《周易集解》和通行本六

十四卦排列的次序相同，帛书却与之全然不同，因此，帛书本显然是另一个系统的本子。“帛书可称为别本《周易》，它的卦序简单，可能是较早的本子”^①。

张政烺也指出：“帛书《六十四卦》和通行本《周易》的最大不同之点在六十四卦的次序。”但结论却与于豪亮有别，张先生说：帛书《六十四卦》与“汉唐石经和通行本《周易》六十四卦次序一样，从‘十翼’和一些古书的引文看，知是旧本如此。帛书《六十四卦》的大不相同，乃经人改动”。那么，这样的改动是怎样发生的呢？张先生推测，《周易》曾经历过一个用竹简书写的时代，筮家经常使用，翻检频繁，不免造成简策散乱。如果手头没有像《序卦传》一类的东西，要想把散乱的简策复原原来的次序就很不容易。而“筮人

^① 于豪亮：《帛书周易》，《文物》1984年第3期(下同)。

一般文化程度不高,为了实用,不求甚解,按照当时通行的八卦次序机械地编造出帛书《六十四卦》这样一个呆板的形式,自然会便于检查”^①。

张政烺认为,帛易与文王八卦次序相近,只不过通行本“父母六子”的次序是长中少,帛书八卦的次序是少中长。“形式上虽不完全一致,从大处着眼可以说是基本上相同的”。而且帛书正好与北周人卫元嵩的《元包》中的八卦次序一样,这是很值得注意的。又帛书《老子》甲乙两本皆《道》在下,《德》在上,《元包》亦阳卦在下,阴卦在上,事正相同。如果按照这个次序,并参考《说卦传》画为八卦方位图,则是:

	坤	
兑		震
离		坎
巽		艮
	乾	

另外,张先生说,就通行本“天地定位”一节与帛易对勘,可以看出帛书本有两个优点:一是“水火不相射”无“不”字,优于通行本。“水火矛盾,故言相射,不相射则脱离接触,不构成矛盾的两个方面”。二是

水火在山泽之后,雷风之前,与上面的八卦方位圆图相合。“从这一点看,帛书八卦次序是有来源的”^②。

韩中民也认为帛书《六十四卦》晚于通行本。他指出,帛书卦序的鲜明特点,是将每卦的六爻分作上下卦,按照八卦卦序编排在一起,而不是将六爻作为一个整体,依照“二二相偶,非覆即变”的原则排列。这是在重卦之说产生之后,为适应重卦之说所作的改动,是“从占筮之书的六十四卦向八卦哲学过渡中产生的适应这种新的哲学体系的一种形式……是为建立八卦哲学思想体系的一种新的尝试,其产生时代较晚”。^③

①② 张政烺:《帛书六十四卦跋》。

③ 韩仲民:《帛易略说》,第92页。

韩中民同样注意到了八卦方位这个问题,不过他对卦位的理解与于、张又不相同。他认为,朱熹《周易本义》卷前所附的“伏羲八卦方位”,也就是一般所谓的“先天卦位”应该如下图:

	乾	
巽		艮
离		坎
兑		震
	坤	

韩先生说,依据《说卦》(帛易在《系辞》)“天地定位”一节的内容,“八卦相错”可以排列出八卦的卦序,乾坤、艮兑、坎离、震巽,也就是说天地、山泽、水火、雷风互相对立的排列在一起。后面一段的次序则变为震

巽、坎离、艮兑、乾坤,正是逆数的次序,但两两相对还是没有变动的。帛书六十四卦下卦就是按这一卦序排列;如果按顺时针方向数,乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽,先是四个阳卦,然后是四个阴卦,与帛书六十四卦上卦的卦序相同。

李学勤先生认为,帛书经文的卦序,完全立足于重卦,即经卦、别卦的区别与联系之上的。它有两个理论基础:一是阴阳说;一是重卦说。帛书卦序不会早于今本卦序。“理由很简单,如果《周易》经文本来就有像帛书这样有严整规律的卦序,谁也不会打乱它,再改编为传世本那样没有规律的次第,而《序卦传》也用不着撰写了。事实只能是,传世本是渊源久远的经文原貌,帛书本则是学者出于对规律性的爱好改编经文的结果。”^①

刘大钧先生则比较了帛书《六十四卦》与京房卦序的异同,认为帛本以八卦相重而成的六十四卦,可能由《归藏》系统演化而来。刘先生说,西汉《易》学,其实并非仅仅田何一家,尚有京氏《易》“为异”,与田何《易》“不相与同”。相传“纳甲”之法作于京氏,“按‘十干’次第若去掉壬癸,则‘纳甲’之八卦排列顺序,与帛本八卦完全相同”。刘先生将帛本卦序与京氏卦序画图进行比较,得出结论

^① 李学勤:《周易经传溯源》,第206页。

说：“京房八宫卦次，两千年来对人们一直是个谜。马王堆帛书《易经》的出土，终于帮助我们揭开了这个谜底：原来京氏八宫横向的八组卦（由本宫八个卦至归魂八个卦），都是由四对互‘变’的卦组成，而这些互‘变’的卦在帛本卦序中有着完全相同的卦序差数。这就透露了京房本宫的特殊卦变方式和卦次排列，乃是在帛本《六十四卦》的基础上演变而出，从而证明帛本《六十四卦》在汉初并不是一种上有所承下无所传的孤本。”^①

总之，虽然大家对于帛本与今本谁早谁晚及卦序的排列问题尚无统一的认识，但普遍认为，帛书《六十四卦》的卦序的特点：一是不同于通行本“二二相偶，非覆即变”编排法则；二是有一定的规律可循；三是排列的次序有卦位上的依据。

（二）卦名

帛书《六十四卦》的卦名与今本《周易》六十四卦的卦名颇有一些不同：兹以帛本卦序列表与今本比较如下（阿拉伯数字为卦序号）：

帛书本	今本
键 1	乾 1
婦 2	否 12
掾 3	遁 33
禮 4	履 10
讼 5	讼 6
同人 6	同人 13
无孟 7	无妄 25
狗 8	姤 44

^① 刘大钧：《帛易初探》，《文史哲》1985年第4期。

根 9	艮 52
泰畜 10	大畜 26
剥 11	剥 23
损 12	损 41
蒙 13	蒙 4
夬 14	贲 22
颐 15	颐 27
蛊 16	蛊 18
贲 17	坎 29
需 18	需 5
比 19	比 8
蹇 20	蹇 39
节 21	节 60
既济 22	既济 63
屯 23	屯 3
井 24	井 48
震 25	震 57
泰壮 26	大壮 34
豫 27	豫 16
小过 28	小过 62
归妹 29	归妹 54
解 30	解 40
丰 31	丰 55
恒 32	恒 32
川 33	坤 2
泰 34	泰 11
谦 35	谦 15

林 36	临 19
师 37	师 7
明夷 38	明夷 36
复 39	复 24
登 40	升 46
夬 41	兑 58
夬 2	夬 43
卒 43	萃 45
钦 44	咸 31
困 45	困 47
勒 46	革 49
隋 47	随 17
泰过 48	大过 28
羅 49	离 30
大有 50	大有 14
潛 51	晋 35
旅 52	旅 56
乖 53	睽 38
未既 54	未既 64
筮口 55	噬嗑 21
鼎 56	鼎 50
筭 57	巽 57
少孰 58	小畜 9
观 59	观 20
渐 60	渐 53
中复 61	中孚 61
涣 62	涣 59

家人 63

家人 37

益 64

益 42。

由上表可以看出,帛本六十四卦的卦名与今本六十四卦的卦名颇有不同之处。不过专家们认为,卦名的不同,只是字形不同而已,字的读音都相同或相近,可以通假。如李学勤先生说:“帛书《周易》卦名多用通假字,并不能为认识卦名的本义提供多少新的线索,而今传本则多为本字。”^①

(三)卦爻辞及其与通行本的比较

帛书六十四卦的卦爻辞与今本有同有异,专家们对此进行了研究。于豪亮认为,帛书《周易》的某些卦爻辞优于今所见各本。如帛书《明夷》初九“明夷于蜚(飞),垂其左翼,君子于行,三日不食。”流行的各本均无“左”字,当以帛书有左字为是。因为有了左字不仅语句整体,而且也同《诗·鸳鸯》“鸳鸯在梁,戢其左翼”语句相似。又如《箇》(蛊)之尚(上)九“不事王侯,高尚其德,凶。”通行本作“不事王侯,高尚其事”(《礼记·表记》引同)。两相比较,应以帛书有凶字者为是。因为《周易》是筮书,帛书多一“凶”字,更符合《周易》体例^②。

另外,帛书中的有些卦爻辞与各本不同,但文义相通。帛书中保存的古字、古义、古音颇多,这些对于文字学的研究也非常有用。

当然,帛书在有些方面又不如通行本,如《蒙》卦卦辞:“[非我求]童蒙,童蒙求[我,初筮]吉,再参(三)桡(渎),桡(渎)即(则)不吉。”汉石经残字只存“不吉”两字,因此可以推知“初筮”之下必定也是吉字。《周易集解》和通行本“吉”字均作“告”。“从文义看,以

^① 李学勤:《周易经传溯源》,第217页。

^② 于豪亮:《帛书周易》。

作‘告’为长。《礼记·表記》引《易》、《公羊传》定公十五年何休注引《易》、《疏》引郑玄《易注》、《汉书·艺文志》引《易》，都作告，不作吉，也证明当作告。告字与吉字形近易讹，帛书和汉石经均以此致误”^①。另外，帛书有一些抄写上的错误，不如通行本。

（四）帛《易》与《归藏》的比较：

帛书六十四卦中，有两卦的名字与《归藏》的卦名一致，这引起了部分专家的重视。于豪亮指出：“帛书的卦名有两个与《归藏》有关。一个是钦卦，帛书的钦卦，通行本是咸卦。《归藏》也有钦卦，朱彝尊《经义考》云：‘钦在恒之前则咸也。’帛书《周易》和《归藏》的咸卦都名为钦卦，应该不是巧合。另一个是林卦，帛书的林卦是通行本的临卦。《归藏》有‘林祸’，李过《西溪易说》云：‘临为林祸。’帛书《周易》与《归藏》同一林字，也显得两者有一定的渊源。《汉书·艺文志》不载《归藏》，《隋书·经籍志》云：‘《归藏》汉初已亡，按晋《中经》有之。’孔颖达在《周易正义》中称之为‘伪妄之书’，从此以后，人们都把《归藏》当作伪书。我们认为《归藏》不是伪书，因为咸卦又名钦卦，不见于已知的各家《周易》，只见于帛书和《归藏》，这说明《归藏》同帛书《周易》有一定的关系，而帛书《周易》汉初已不传，所以《归藏》成书，绝不晚于战国，并不是汉以后的人所能伪造的。”^②

二、卷后佚书的篇目及成书年代

关于“卷后佚书”的篇目：

帛书出土之初，一些专家对于帛书《六十四卦》卷后佚书的篇目及成书年代问题，曾经有过论述。但近年来，随着帛书《周易》研究的深入，证明当时的一些说法尚有不妥之处。现在比较流行的

^{①②} 于豪亮：《帛书周易》。

观点,是把卷后佚书厘定为六篇:

第一篇,从“二三子问曰……”到“……小人之贞也”,约 36 行。定名为《二三子问》(张立文认为应为《二三子》)。

第二篇,从“天奠地庠……”到“……失亢所守亢舜屈”,约 47 行。定名为《系辞》。

第三篇,从“子曰:易之义……”到“……五多功,[贵贱]之等□□……”,约 44 行。定名为《易之义》^①。

第四篇,从“□□……”到“……足以观得失矣”,约 24 行。定名为《要》。

第五篇,从“繆和问于先生曰……”到“……明达矣”,约 71 行。定名为《繆和》。

第六篇,《昭力》^②。

当然,也还存在着一些小的分歧,如李学勤认为,《二三子问》第 16 行有空白,当以此为标志,将此篇分为上下篇^③。另外,有人将《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》与帛书《系辞》一起,称作帛书《易传》^④,有人则分别将它们称作帛书《系辞》和帛书“易说”^⑤。

关于“卷后佚书”的成书年代:

① 廖名春在《帛书〈易之义〉简说》(见《道家文化研究》第三辑)的“后记”中说:“本文交稿后,笔者又从帛书照片中找出一残片。此残片有两行文字,……一行计有三字,可接在第四十五行最后,其第一字尚未释出,第二、第三字似数字。据其位置,疑第一字为篇题之残,第二、第三字为所记字数之残。”在《〈周易·说卦传〉错简说新考》一文中,廖先生称其于 1995 年春节回长沙时曾面验帛书原件,发现此三字为“衷二千”。廖氏因此认为,“残片上第二行的‘衷’字,应为此篇帛书的篇题,‘二千’应为字数”。见《周易研究》1997 年第 2 期。

② 以上分篇根据廖名春《帛书易传释文》,《国际易学研究》第一辑。

③ 李学勤:《帛书〈周易〉的几点研究》,《文物》1994 年第 1 期。

④ 张立文:《帛书〈易传〉的时代和人文精神》,《国际易学研究》第一辑。

⑤ 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑。

于豪亮先生认为,这部佚书的大部分篇幅是孔子和他的门徒们讨论卦爻辞含义的问答记录。书中所举的一些历史事件,有的发生于战国时期,有的与史实不符。“总的说来,佚书宣扬的是儒家思想”,“是战国晚期的作品”^①。李学勤先生则认为,帛书《周易》,其整体形成很迟,“有可能晚至秦亡以后”^②。朱伯崑先生的看法是,这部分文献,其解《易》多引用或阐述三传,即《彖》、《象》、《文言》之文,当出于三传之后,“或成于秦汉之际或汉初”^③。张立文先生的看法是,《二三子》成书于春秋以后,是战国初期到中期的作品;帛书《系辞》和《易之义》亦成书于战国中期;《要》的成书年代为战国中期稍后,与《易之义》相差较近;《繆和》和《昭力》二篇的成书也大约在战国中期。“帛书《易传》六篇,大体成书于战国初期至中期或中期稍后,不是成书于汉初,是属于与通行本《易传》不同的系统,但互有渗透”^④。陈鼓应先生则把《二三子问》、《易之义》、《要》的撰作年代推定为秦初和秦末汉初,即写于帛书《系传》(即《系辞》)之后、今本《系辞》之前;认为它们在帛书《系传》和今本《系辞》之间起着纽带的作用,是易学大融合的产物^⑤。

三、帛书《系辞》的研究

(一)帛书《系辞》的字数:

帛书研究专家都承认帛书《系辞》与通行本《系辞》有差别,但这种差别有多大,人们的意见颇不一致。约有两种看法:一种看法

① 于豪亮:《帛书周易》。

② 李学勤:《帛书〈周易〉的几点研究》,《文物》1994年第1期。

③ 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑。

④ 张立文:《帛书〈易传〉的时代和人文精神》,《国际易学研究》第一辑。

⑤ 陈鼓应:《〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉的撰作年代及其黄老思想》,《国际易学研究》第三辑。

认为帛书《系辞》有六千余字,字数超过通行本;另一种看法则认为帛书《系辞》仅有三千字左右,字数少于通行本。

持第一种看法的学者有于豪亮、张政烺、晓菡、周世荣等^①。如于豪亮先生认为,帛书《系辞》字数较通行本《系辞》为多,分上下两篇,篇首顶端以黑色方块为记。上篇包括:通行本《系辞上》的第一、二、三、四、五、六、七、九、十、十一、十二章;《系辞下》的第一、二、三章;第四章的第一、二、三、四、七节;第七章的后面数句(“若夫杂物撰德”以下数句);第九章。下篇包括:通行本《系辞》所无的部分,约二千一百字;通行本《说卦》的前三节;通行本《系辞下》的第五、六章,第七章的前面部分(“若夫杂物撰德”以前部分)和第八章。帛书《系辞》共约六千七百余字^②。

持第二种看法的学者有韩仲民、张立文等。韩仲民指出:

帛书《系辞》与卷后几篇佚书一起,用墨书写在一幅高约48厘米的帛上,摺叠存放,出土时已经断烈为若干长约24厘米宽约10厘米的残片。拼接后,《系辞》部分首尾基本完整。正文前面有一行空白,相当于简出的‘赘简’。第一行顶端涂有墨丁,是篇首的标志。全文共约46行,存约3000字。

紧接在后的第47行,顶端也涂有墨丁,以“子曰易之义”开始,显系另一篇佚书。文中以圆点隔开为若干章节,其中有部分章节见于今本《系辞》下篇,有部分章节见于今本《说卦》,因此,这篇佚书曾被认为是《系辞》下篇。^③

① 晓菡:《长沙马王堆汉墓帛书概述》,《文物》1974年第9期。

② 于豪亮:《帛书周易》。

③ 韩仲民:《帛书〈系辞〉浅说兼论易传的编纂》,《孔子研究》1988年第4期。

张立文也认为于豪亮等人的看法是把紧接《系辞》之后,篇首顶端涂有墨丁,首句为“子曰:易之义……”的约四千字佚书作为了《系辞》下篇。“其实,帛书《系辞》与《六十四卦》同,不分上下篇”^①。张先生举出了三条理由:

其一,帛书《六十四卦》之间无墨丁相隔,以帛书《周易》体例,则不分上下篇,帛书《系辞》也应该没有上下篇的分别。“《系辞》之后以墨丁相隔者,乃非《系辞》下篇,而为另一篇佚书,可称之为《易之义》。”

其二,帛书《系辞》包括通行本《系辞》的大部分内容,仅缺《系辞上》第八章“大衍之数五十……”和《系辞下》第四章的几节,第五、六章,第七章的“若夫杂物撰德”以前部分及第八章。所缺部分有的见之于《易之义》,有的见之于《要》。“既然所缺部分见之于两篇佚书,便不可谓《易之义》为《系辞》下篇。”

其三,帛书《系辞》内容涉及通行本《系辞》上下两篇,且上下两篇的首尾章节均已完整,所缺仅中间的部分章节。“故不能以《易之义》为《系辞》下篇,则帛书《系辞》字数较通行本为多,亦不能成立。”^②据此张先生把“子曰易之义”以下的一篇定名为《易之义》。后来张先生在此基础上又进一步补充了三条理由,兹不详述^③。

随着帛书研究的不断深入,韩、张二人的观点已为现在的多数学者所认同。

(二)帛书《系辞》的学派归属

《周易·系辞传》向来被大多数学者看作是儒家的作品,1989年《哲学研究》第1期刊出陈鼓应的《〈易传·系辞〉所受老子思想影响——兼论〈易传〉乃道家一系的作品》,提出《系辞》思想与老子一

①② 张立文:《白话帛书周易》“浅说”第2、2—3页。

③ 参见张立文:《帛书〈系辞〉与通行本〈系辞〉的比较》,《道家文化研究》第三辑。

脉相传,是道家系统的作品的观点。数月之后,《哲学研究》第8期又发表吕绍纲《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷》一文,对陈说提出了尖锐的反驳,由此出现了《系辞传》的学派归属问题。

1. 道家说

持《系辞》道家说者,可以王葆玟、陈鼓应为代表。1992年出版的《道家文化研究》第一辑刊载王葆玟的《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》,指出:“笔者认为,陈先生(指陈鼓应——引者)的见解(即《易传》乃道家一系的作品)实际上是很精致、很正确的,如果仔细考察一下通行本《系辞》关于易简、道器、言意、几神等等的议论,的确可以看出有浓厚的道家色彩。而从马王堆帛书本中,还可以找到许多这方面的证据。”^①王葆玟认为,古今多数学者之所以把《系辞》看作是属于儒家学派的作品,有两方面的原因:一是《史记》、《汉书》中有关于儒家易学传系和孔子编纂《系辞》的记载,这在历代学者眼里有着很大的权威性;二是在通行的孔颖达疏本《系辞下传》的第四、第六和第八章中,分别有称赞周文王和颜回的文字,容易被当作儒家著作的标志。而如果承认马王堆帛书《系辞》是现存最早的、最可靠的《系辞》传本,并对帛书《系辞》与《易之义》两篇作出严格的区分,情况或许会有变化^②。

王葆玟同意韩仲民、张立文将“子曰易之义”以下的一篇与《系辞》分开的观点,认为这样就从帛书《系辞》中排除掉了通行本中论及周文王、颜回、“大衍之数”和“三才”的一些章节。并可以得出两个结论:第一,帛书《系辞》的道家思想比通行本更为激烈,更具体系性;第二,帛书《系辞》的思想与黄、老都有相通之处,但更接近于

^{①②} 王葆玟:《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》,《道家文化研究》第一辑。

老子，可说是战国晚期老子学派的传本。王葆玟的证据是：

其一，历史观的证明：王葆玟指出，战国时期的不同的学派，往往有不同的历史观，编造出不同的圣王系统。通行本所提到的古圣王依次为伏羲、神农、黄帝、尧、舜、周文王。帛书《系辞》没有提到文王，说明其编者所崇敬的圣王仅有伏羲、神农、黄帝。战国时期，尊崇羲、农、黄的学派，绝不可能是儒家，“因为当时儒家所尊崇的只是尧、舜、禹、汤、文、武，对羲、农、黄是不大提的”。王先生还排除了墨家、阴阳家、农家、法家作帛书《系辞》的可能性，认为“在历史观方面与帛书《系辞》最接近的早期道家著作，大概要属《文子》，……可以作一初步的推测，帛书《系辞》与《文子》当属同一个学派，亦即老子一派”^①。在另一篇文章中，王进一步指出，从战国时期到战国中叶有一个道家易学派系存在，“这一学派可能在春秋时期发源于陈国，在战国中期兴盛于齐国的稷下学府，在战国晚期经由陈地而渗透到楚国，在秦末、西汉前期和中期则一直由齐、陈等地向楚地蔓延”^②。

其二，哲学范畴的证明：王葆玟指出，过去大家一般认为通行本《系辞》中的哲学最高范畴“太极”，即是“大衍之数五十”中的不用之“一”。而在帛书《系辞》中，“易有太极”一语作“易有大恒”。“‘大恒’意即‘大常’或‘恒常’……指某种恒久不变的东西。而帛书《系辞》所谓的恒常不变的东西，即是形上之道。即是老子所谓的天地之道。老子认为这种道是‘无形’的，因而《系辞》称其为‘形而上’；老子认为这种道‘独立而不改，周行而不殆’，因而《系辞》称其为‘大恒’。这就是说，帛书《系辞》与《老子》的最高范畴，是完全相同的。”^③在另

①③ 王葆玟：《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》，《道家文化研究》第一辑。

② 王葆玟：《帛书〈系辞〉与战国秦汉道家〈易〉学》，《道家文化研究》第三辑。

一篇文章中,王先生又补充说,通行本多出“大衍之数”章,并改“易有太恒”为“易有太极”,当是西汉学者“正易传”以及避帝王讳的结果^①。

其三,帛书《系辞》出土地域及墓主身分的证明:王先生指出,帛书《系辞》出于楚地墓葬,墓主人是利仓之子,利仓以长沙王国丞相的身分受封车侯,职务和封地都在楚地的范围。王认为有资料证明利仓家族原籍在陈并奉老子为祖先。“葬于三号墓的利仓之子很可能是发源于陈地的老子学派的人物,因此才将贵重的帛书本《老子》、《系辞》置于墓中,随他进入死后的世界”^②。

对于王葆玟的论证,陈鼓应十分赞同,并撰文强调帛书《系辞》为现存最早的道家传本。陈先生认为,今本《系辞》不见于帛本的部分乃汉儒续貂而成,帛书传本的流传实与道家《易学》的兴盛有关。与儒家重“中”不同,帛书《系辞》重“始”重“初”,其理论框架在整体上是沿着“物终则始”这样一个道家自然观来建构的。陈先生将帛书《系辞》与帛书《黄帝四经》进行比较,指出“天尊地卑,贵贱位矣”这一由天道推衍人事的思维模式本于道家,《系辞》中的“动静观”、“刚柔相摩”的思想、“三极之道”的思想及“尚功”的思想都与黄老道家的影响有关,帛本《系辞》中的“大恒”及今本《系辞》中的“太极”也都与道家具有一脉相承的关系^③。

2. 儒家说

此派以廖名春、吕绍纲为代表。廖先生认为,道家说“夸大了

① 王葆玟:《〈系辞〉帛书本与通行本的关系及其学派问题》,《哲学研究》1994年第4期(下同)。杨按:张政烺先生在1980年已提出“大衍之数”章出于西汉说。见张著《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期。

② 王葆玟:《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》。

③ 陈鼓应:《易传与道家思想》第四部分和第五部分,生活·读书·新知三联书店1996年。

帛书《系辞》同今本《系辞》的差异,颠倒了两者之间的关系。帛书《系辞》是儒家而决非道家的传本”。^① 为此,廖先生从四个方面进行了论证:

其一,从帛书《系辞》的祖本看,帛书《系辞》与今本《系辞》差异很大,这是产生其学派归属之争的主要原因。廖先生认为,这种差异是由帛书《系辞》的抄写引起的? 还是其祖本原来就如此? 这对判定帛本与今本的关系至为重要。廖先生将见于今本而不见于帛本的内容一一进行了考证。如“大衍之数”章不见于帛书《系辞》,但帛书《系辞》中却保留了“天一……地十”之说。廖先生结合孔颖达、张载、程颐、朱熹及今人金景芳的观点指出:“‘大衍之数’即‘天地之数’,系从‘天一……地十’说而来。这就告诉我们:有‘天一……地十’说,就必然有‘天地之数’说;有‘天地之数’说,就势必有‘大衍之数’说。不然,不但‘天一……地十’说为赘文,失去了上下联系;‘大衍之数’说也将成为无源之水,无本之木。……由此可推知,帛书《系辞》的祖本定有‘大衍之数’章。”^②

其二,从帛书《易传》其他篇的内容看,《二三子问》重视乾坤两卦的思想同今本《易传》的《系辞》、《文言》等一致。其只谈德义,不言占筮,强调敬德保民、举贤任能、进德修身等,与孔子的思想也比较吻合。《易之义》大量记载孔子言论,大量摘引《系辞》、《说卦》的内容,不但追述文王与《周易》的关系,并称颂汤、武功德,“无疑属于儒家易说”。《要》篇记孔子之事,又屡称文王和《诗》、《书》、《礼》、《乐》,当属“儒家之传”。《繆和》、《昭力》引史证《易》,论《易》屡称孔子,“是儒家学派内部所流传的一个易学论文集”。因此“从

① 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》1993年第7期(下同)。

② 同上书。杨按:李学勤在所著《周易经传溯源》第四章第六、七节中亦论及此问题。

帛书《易传》的内容和编成方式来看,不能不说它是儒家之说。如果视这种整体的联系不顾,单单认定其中的《系辞》为道家的传本,是不合乎先秦古书的惯例的。”^①

其三,从帛书《系辞》本身的思想构架看,尽管帛书《系辞》较今本缺少了一些章节,但内容结构仍同今本一样,即由“子曰”部分和非“子曰”部分组成。除个别章节外,帛书《系辞》的非“子曰”部分与“子曰”部分都有着密切的联系,前者是后者的推演和发挥,后者是前者立论之所从出。两者思想虽然有渊与源的区别,但其实质是较为一致的。“从这种渊源性和一致性出发,我们完全可以以‘子曰’代表帛书《系辞》的思想倾向。因此,搞清了‘子曰’的学派性质,实质上也就可以确定帛书《系辞》的学派性质。”而从先秦文献来看,“‘子曰’都是指孔子语”,所以“帛书《系辞》不可能是道家的传本,只能是儒家之说”^②。

其四,从周秦汉初的易学源流看,陈鼓应等人所谓的先秦儒家对易不感兴趣,将易学归入儒派是司马迁的编造等等说法不符合历史事实。廖先生指出,儒家以“六艺”为法,连《庄子·天运》都说:“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。”先秦儒家易说的材料,《论语》、《荀子》、《礼记》载有十二条。他们不是对易不感兴趣,而是对卜筮不感兴趣。又文王演易之说并非始于司马迁,《淮南子·要略》中就已存在类似的说法,帛书《要》、《易之义》中屡屡提及文王与《易》的关系,说明文王演易说不是司马迁的编造。廖先生还认为,陈鼓应所谓的周秦汉初道家易学的传承,基本上是虚构的,老、庄与《易》毫无瓜葛。以传“六艺”中的《周易》为事,是儒者而非道者。杨何上承孔子之学,其后学施、孟、梁丘氏都被立为五经博士中的易博士,其学派归属不言自明。他如司马季主、淮南九

①② 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》。

师也很难说是道家的易学家,就算淮南九师为道家,只能说明此时道家还在袭用儒家的易说,道家的易说还没有形成。因此帛书《系辞》不可能是道家的传本,“而只能是以孔子思想为核心的儒家易说”^①。

针对王葆玟先生文中提出的避讳说,廖先生指出:“避天子讳是有一定之规的。王文所举例,不但是孤证,而且也是伪证。”^②

吕绍纲先生认为,《系辞传》的“道”是儒家的“道”,不是道家的“道”,《系辞传》中的“太极”或“大恒”也不是道家的“道”,“太极”是“有”,道家的“道”是“无”,二者属于两个层次的范畴。《系辞传》讲“天尊地卑”、讲仁义、讲礼、讲知、讲知柔知刚都是儒家的特色,与道家绝不相谋。吕先生指出:“宜看《系辞传》的整体思想体系。弃置体系不顾,着意分解某些词句与道家言论挂钩,然后宣布整个体系属于道家,这不是好办法。”^③

3. 其他观点

除了儒家说和道家说外,余敦康则提出了一种折衷的观点,即《易传》的思想核心非道非儒,亦道亦儒,实际上是一种站在天人之学的高度综合总结了儒道两家思想的新型的世界观,集中体现了中国文化的基本精神。余先生说:“区别儒道的关键……在于是否赞同有着固定涵义的仁与义。”帛书《系辞》完全赞同仁义,与老子的态度绝然不同,有力地反证帛书《系辞》不属于道家系统;但帛书《系辞》的最高哲学范畴“大恒”确实来自老庄,而非来自孔孟,这也同样有力地反证不能简单地把它归结为儒家系统。事实上,它“是一个非道非儒、亦道亦儒的综合体”,“我们今天研究帛书《系辞》与

① 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》。

② 廖名春:《帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系及学派性质问题续论》,《国际易学研究》第一辑。

③ 吕绍纲:《〈系辞传〉属儒不属道论》,《国际易学研究》第二辑(下同)。

今本的异同,与其爬梳整理从中找出某些材料来判定其学派性质,不如站在一个更为宏观的角度,去进一步探索作为总体的中国文化思想的形成和发展,把握它的基本精神”^①。

此外,陈亚军先生则认为,帛书《系辞》大概是战国时期的易学经师对属于巫史一系的《蓍书》“照着讲”和“接着讲”的产物。它“既不属于道家,也不属于儒家,而是属于‘巫史文化’的早期易学的一个流派的作品”^②。王德有先生则提出了“易、道、儒各有所主,不必非要把易归入道或归入儒”的观点。王先生说,易主阴阳,道主自然,儒主仁义,三者各成一家;它们在内容上可能有相融的地方,但主旨各有所重,因此“不宜将易归入道,也不宜将易归入儒”^③。

(三)帛书《系辞》与通行本的比较

由于帛书《系辞》与通行本存在着诸多差异,就给人们提出了这样的问题:帛书本与通行本,究竟谁更古老,谁更可信?同样的问题也存在于帛书《六十四卦》与今本《易经》的比较中,但由于前者还牵连到学派归属的问题,所以尤其显得引人注目。

1. 帛本早于今本说

此说以陈鼓应、楼宇烈、王葆玟、陈松常、王博等人为代表。他们的观点是:“现今通行各本与帛书《系辞》相较,可以清楚地看到,现通行各本基本上是在帛书《系辞》基础上整编而成的”^④。王葆玟先生认为,《系辞》帛书本是现存最早的、最可靠的《系辞》传本,最能反映《系辞》最初写定时的原貌。王先生的论据有二:一是由文中的避讳和字体,断定其抄写时间当在秦代以后、汉惠帝以前,

① 余敦康:《帛书〈系辞〉“易有大恒”的文化意义》,《道家文化研究》第三辑。

② 陈亚军:《帛本〈系辞〉探源》,《道家文化研究》第三辑。

③ 王德有:《易道儒三家主旨辨》,《国际易学研究》第一辑。

④ 楼宇烈:《读帛书〈系辞〉杂记》,《道家文化研究》第三辑。

约在刘邦称帝的时期。而帛书《系辞》的编定时间自然应早于它的抄写时间,至迟应是在秦代编成的。其二是重卦问题上的矛盾和与《说卦》一致的“三才”说仅见于通行本,不见于帛书本。因此“可以肯定帛书本的编定时间早于通行本,比通行本更为可靠。通行本乃是汉初学者对帛书《系辞》改编的产物……”^① 陈松常认为,帛书《系辞》保存了较多的战国古文的形体,较好地保留了《系辞》的原始面目,较为朴实而易于理解,没有通行本那么多象数理论和玄妙色彩,而“通行本无疑是晚出其后,并多经讹传臆改的本子”^②。王博提出了帛书《系辞》形成年代早于今本的两条理由:“第一,帛书《系辞》原无篇名;第二,今本《系辞》除包括所谓帛书《系辞》外,还包括《易之义》及《要》两篇中的部分内容。今本《系辞》当是以帛书《系辞》为主,同时又采纳了《易之义》及《要》中的部分内容。而其中‘大衍之数’章等可能还有另外的来源。”^③

2. 帛本不早于今本说

此说以朱伯崑、李学勤、廖名春等人为代表。廖名春认为,帛书《系辞》是对接近于今本《系辞》之祖本的节录、改编的结果。帛书《系辞》与今本《系辞》有很多的异文,这除了书写上的问题外,还有思想意义不同的问题。廖先生在对这些异文一一作出比较之后得出结论说:“帛书本《系辞》与今本《系辞》语意的差异,都是帛书本编写者对其祖本的观点加以改动造成的。从意义的比较上,我们只能得出一个结论:帛书本的祖本更接近于今本《系辞》。”其次,帛书《系辞》所无而今本《系辞》所有者,如帛本《系辞》虽无“大衍之数”章,却保留了“天一地十”之说,“可见其祖本原是有‘大衍之数’

① 王葆玟:《〈系辞〉帛书本与通行本的关系及其学派问题》。

② 陈松常:《帛书〈系辞〉初探》,《道家文化研究》第三辑。

③ 王博:《从帛书〈易传〉看今本〈系辞〉的形成过程》,《道家文化研究》第三辑。

章的,只不过是后来的传者所删去罢了”。因此,帛书本《系辞》少于今本《系辞》的许多内容,其祖本是存在的。帛书本的祖本在很多方面,是非常接近今本《系辞》的。第三,从《易之义》、《要》的记载可以看出今本《系辞》早于帛本《系辞》。如在此两篇中,今本《系辞》的内容常被作为材料而称引。廖先生由此三方面证明“今本《系辞》的许多内容晚出的论点是不能成立的”^①。

朱伯崑先生则强调指出,帛书《系辞》“是现存最早的手抄本,不是最早的传本,同今本《系辞》一样,只是汉代的一种传本”。其一,以帛本没有“大衍之数”章证明帛本比通行本早的做法“难以成立”,无“大衍之数”章,可能是由于其所依据的竹简本已脱落。其二,避讳说的证明也难成立,传抄经传文,在当时无避讳可言”,改“极”为“恒”乃是出于笔误,“此种错字的出现,说明帛书本的蓝本是古文,证明今本《系辞》文所依据的底本,汉代以前已存在,通行本晚出说,不攻自破。其三,帛书本《系辞》中没有的文句,而见于通行本或见于帛书“易说”如《易之义》、《要》篇者,乃是引述《系辞》,作为其立论的依据。这说明通行本《系辞》中的有关文句早于帛本易说,在汉初前已经流行^②。

李学勤则从帛书《易传》构成的时代背景,推测帛书所根据的《系辞》,其构成其实是和今本基本一致的,不过有一部分脱失,一部分又散入他篇,才成了帛书的面貌。造成这种现象的原因可能是秦火。与《易经》不同,《易传》是儒家著作,秦时当属禁绝之列。“楚地东部的荀子和淮南九师都通习十翼,帛书出自长沙,或许楚地西部的易学所传《易传》已不完全。这大约是由于秦昭王拔郢,占领了楚国西北部,而秦自商鞅以来即有排斥儒学的倾向,易学不

① 廖名春:《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》,《道家文化研究》第三辑。

② 朱伯崑:《帛书〈易传〉研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑(下同)。

能不受影响。猜想编纂《周易》时,所能得到的只有一种竹简本《系辞》,其一部分又已脱烂散乱,当时的整理未能恢复原状,把散简若干章节和其他若干材料编到一起,成了《易之义》和《要》篇。”因此,《系辞》是成篇很早的古籍,其年代不会晚到战国中叶。而帛书《周易》,其整体的形成很迟,可能在秦亡以后,由楚地易学一派的人物整理而成^①。

3. 同时异地、互有渗透说

此说以张岱年、张立文为代表。张岱年先生认为,通行本《易传》是田何传本,帛书《易传》可称为楚地传本,田何传本可以称为北本,楚地本可以称为南本,二者有同有异。“从‘象’字及‘易有太极’句来看,田何传本《系辞传》不可能晚于帛书《系辞》,当是同时异地的传本”^②。张立文先生则指出,帛书《易传》六篇,“大体成书于战国初期至中期或中期稍后,不是成书于汉初,是属于与通行本《易传》不同的系统,但互有渗透”^③。

四、帛书《易经》与帛书《易传》的关系

马王堆三号汉墓出土的帛书,既有《易经》,又有《易传》。二者是一种什么样的关系,很值得研究。如“帛书《易经》与通行本《易经》是两种很不相同的本子。帛书《易传》解‘经’,解的是帛经,还是通行本之经?帛书《易传》诸篇写作时,作者是否见到了帛本《易经》?帛书《易传》诸篇与帛书《易经》的关系如何?”^④ 这些问题都需要探讨。对此,廖名春从三个方面提出了自己的看法。

(一)帛书《易传》引经的异文

① 李学勤:《帛书〈周易〉的几点研究》,《文物》1994年第1期。

② 张岱年:《初观帛书〈系辞〉》,《道家文化研究》第三辑。

③ 张立文:《帛书〈易传〉的时代和人文精神》,《国际易学研究》第一辑。

④ 廖名春:《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》,《孔子研究》1994年第4期(下同)。

帛书《易传》诸篇作为解经之作,引用了大量的卦爻辞。据统计,约涉及四十四卦。廖先生认为,在被征引的这些卦爻辞中,有一些与帛书《易经》意义不同的异文,颇能反映出两者之间的关系。如《大畜》九三爻辞,帛书《易经》作:

良马逐,利根贞。曰阑车卫,利有攸往。

今本作“良马逐,利难贞,曰闲舆卫,利有攸往。”可以说,除去假借字和形讹字之外,帛本与今本并没有什么意义的不同。但“帛书《易传·昭力》两引此爻,‘曰闲舆卫’皆作‘阑舆之卫’,无‘曰’字而多一‘之’字,文从字顺,足证帛本、今本《易经》之‘曰’字有误。由此可见,《昭力》所引之《易》,与帛书《易经》并非一本”^①。又如《未济》卦辞,帛书《易经》作:

未济,亨。小狐气涉,濡其尾,无攸利。

这与今本“未济,亨。小狐汔济,濡其尾,无攸利”同。但帛书《二三子问》却引作“未济,亨。[小狐]涉川,几济,濡其尾,无迺利。”廖先生说:“‘涉川’两字不见于帛本和今本《易经》。但帛书《易传》此处的称引并非有误。因为《史记·春申君传》和《新序·善谋》记黄歇说秦昭王所引,也皆有‘涉水’二字。水即川。而《韩诗外传》卷八所引,又有‘汔济’二字。可见,帛书《易传·二三子问》所引,与今本《史记》、《新序》、《韩诗外传》较为接近,它们可能有相同的来源,与帛本之经显然不同。”

(二)帛书《易传》引经反映出的卦序

① 廖名春:《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》。

不少专家认为,帛书《易经》的卦序与帛书《易传》是有关系的(参见本节“卦序”部分)。而廖先生则发现,从帛书《易传》称引各卦卦名、引用各卦卦爻辞的先后次序来看,帛书《易传》所本之经,其卦序显然同于今通行本,而决非帛经之序^①。

廖先生指出,帛书《易传》中的《二三子问》引《易》共三十二条,涉及约十七卦。其中除第五节解蹇卦爻辞、第六和第七节解鼎卦爻辞、第八节解晋卦卦辞、第二十五节解中孚爻辞、第二十六节解小过爻辞这几处之外,其他二十六节的引《易》、解《易》都是按今本卦序而不是帛本《易经》卦序进行的。它不但以乾、坤始,以未济终,而且总是在乾卦之后就是坤卦。说明帛书《易传·二三子问》是按照今通行本《易经》的卦序引《易》、解《易》的,帛书《易经》的卦序在《二三子问》中并没有得到反映。其他如帛书《系辞》、《易之义》、《要》等也都分明是取今本而不是取帛经。如帛书《系辞》称引卦名总是键、川并言。《易之义》也往往是在解完乾卦卦爻辞之后又解坤卦卦爻辞,反复诠释。《要篇》也是损益并说。这些都体现了今通行本之卦序^②。

(三)关于“天地定位”的探讨

如前所述,不少专家认为,帛书《易之义》中的“天地定位”一节,反映了帛书《易经》的卦序。而廖名春则认为,这样的理解,根据并不充分。

首先,帛书《易经》上卦排列的次序是键、根、贲、辰、川、奪、羅、筭,下卦的排列次序是键、川、根、奪、贲、羅、辰、筭。“要让《易之义》‘天地定立,□□□□,火水相射,雷风相薄’这三句话与此相合,就必须将‘火水相射’改为‘水火相射’”。

其次,所缺的四字,按《说卦》补为“山泽通气”,才有与帛经卦

^{①②} 廖名春:《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》。

序相合的可能。但若为“泽山通气”，则不合帛经卦序。而事实上，原文为“泽山”的可能性还是存在的。宋儒邵雍有“乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北”的“先天八卦”说，此图据说是本于今本《说卦》的“天地定位”节。“但若严格按《说卦》‘天地定位’章排列卦位，‘先天八卦’卦位的‘兑’应为‘艮’，因为‘山泽通气’，艮山居前，又属阳卦；‘离’应为‘坎’，因为是‘水火不相射’，坎水居前，坎亦属阳卦”。这就造成了“先天卦位”说与《说卦》“天地定位”章不尽相合的局面。但“有趣的是，帛书《易之义》的‘天地定立，口口口口，火水相射，雷风相薄’一段，所缺的四字，如果不是补以‘山泽通气’，而是补以‘泽山通气’，那么按照天道左旋之法成图，就与邵雍‘先天卦位’密合了。”廖先生认为，“这一事实说明，将《易之义》‘天地定立’段所缺字补为‘山泽通气’并不一定可靠，据此而说它们反映了帛经卦序的奥秘，就更令人怀疑了”。

第三，包括帛书《易之义》在内的几篇易传，引用卦爻辞，内容和帛书《易经》不尽相合，显非本于帛经；它们称引卦名，引《易》解《易》，所反映出的卦序皆出于今通行本，没有与帛经相同的，怎么到了《易之义》“天地定立”的这几句话里，就暗藏了帛书《易经》卦序的结构之谜？岂非反常？而且造成这种反常的根据，又是在经过改字、补字后而得出的，其可靠性不能不说大成问题。廖先生的结论是：

帛书《易传》诸篇所本之经，决非帛书《易经》。它们引《易》、解《易》所反映出来的卦序，显然同于今通行本。它们所引之卦爻辞，内容也有与今通行本《易经》相异的，可见是今通行本卦序系统内另一种不同的本子，可能与《韩诗外传》所引来源接近。帛书《易经》卦序在帛书《易传》诸篇中没有得到反映这一事实说明，帛书《易传》诸篇的作者并没有接受帛书《易

经》，如果不是这些作者没有见过帛书《易经》的话，就是帛书《易经》在当时并未具有今通行本《易经》的权威。由此看来，帛书《易经》的产生很难早于今通行本《易经》。^①

五、帛书《周易》的历史价值

帛书《周易》的出土，对于本世纪易学研究的意义无疑是十分巨大的，总起来说，它可以在如下几个方面给人们以新的启迪：

1. 孔子与《周易》的关系

这个问题是本世纪争论比较多，也比较大的一个问题。帛书《易传》、《要》篇中记载了孔子晚年研究《周易》的情况。李学勤先生认为，“这是有关孔子和《周易》关系的极重要的材料”^②，是孔子讲《周易》的“一个旁证”^③。吕绍纲先生也认为，“帛书《易传》充分证明《系辞传》是孔子作，思想属于《易经》，也属于孔子。”^④

2. 汉初易学的面貌

《史记》和《汉书》都曾记载了先秦至汉代的易学传承，但秦末汉初的易学究竟是个什么样子，由于史料缺乏，一直不得而知。朱伯崑先生认为，帛书的出土，在很大程度上为解决这个困惑提供了帮助。朱先生说，帛书本有关《周易》的文献，如《易经》、《系辞》，与通行本相比，史料价值不大。可是易说部分，在易学史上有重要的意义。从《易传》到汉易孟京一派象数之学的兴起，其间经历了一个发展的过程。可是这一期间的解易著作都已失传，无法窥见汉初易学的真象。帛书本易说的出土和公布，填补了这一空白，为研究秦汉的易学史提供了新的史料^⑤。

① 廖名春：《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》。

②③ 李学勤：《周易经传溯源》，第225、62页。

④ 吕绍纲：《〈系辞传〉属儒不属道论》。

⑤ 朱伯崑：《帛书〈易传〉研究中的几个问题》。

3. 帛书《周易》中的象数问题

象数问题是传统易学中的一个重要问题。廖名春先生认为,在帛书《易传》中存在着的象数学说能为弄清易学史上的一些环节提供参考。

其一,之卦说。之卦,又称“变卦”,即筮得的本卦发生爻变而生成另一卦。今本《易传》无“之卦”说。但廖先生说:“在帛书《易传》的《繆和》篇里,却记载得非常清楚。”如其中有“兼之初六,兼之明夷也”的话,“从下文看,‘夫明夷离下而川上’云云,显然是以明夷卦的卦体来解说谦卦初六爻辞‘用涉大川,吉。’在这里,谦是本卦,其初六发生爻变,由六变为九,由阴变为阳,而成明夷卦,明夷卦是之卦。”^①

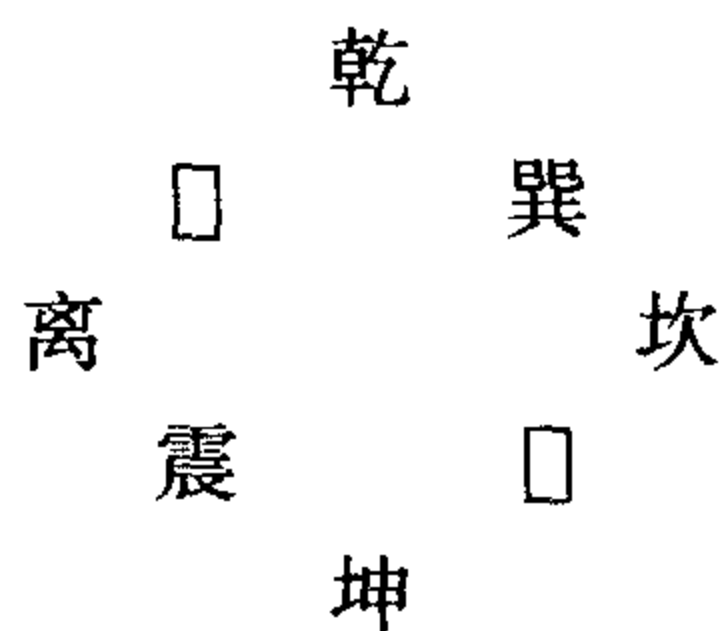
其二,八卦分析说。廖先生认为,《周易》六十四卦,每卦都由两经卦组成。以经卦的构成来分析别卦,常见于《左传》、《国语》、今本《易传》的《彖传》和《大象传》。“帛书《易传》也用此法”。如上引“夫明夷离下而川上”即是。

其三,卦气说。卦气说是《周易》象数学说中的重要学说,一般认为始于西汉孟喜。廖先生认为:“但若溯其源,当上推至先秦。”如帛书《要》篇以《周易》的益卦当“春以授夏之时”,以损卦当“秋以授冬之时”。这与“六日七分”说显然不同,应是一种原始状态的卦气说。帛书说它为孔子之语,可见卦气说的渊源之早。又如帛书《衷》(即《易之义》)有所谓“岁之义始于东北,成于西南”之说,廖先生结合《说卦》及《易纬》,认为:“岁之义始于东北”就是“艮东北也,主立春”;“成于西南”就是“坤西南也,主立秋”。这显然是用八卦卦气说来解释坤卦卦辞。如果没有《说卦》、《易纬》的八卦八方节

^① 廖名春:《帛书〈易传〉象数学说考释》,《象数易学研究》(一),齐鲁书社1996年6月。

气说作理论基础,帛书《衷》的这种易说是无法展开的。所以,“八卦卦气说应当溯源至先秦”^①。

其四,卦位说。帛书《衷》篇有所谓“天地定位,「山泽通气」,火水相射,雷风相薄”之说,与通行本的记述颇有差异,有人据今本改“火水”为“水火”(见前)。廖先生认为,帛书《易传》所本并非帛书《易经》之序,而是今本之序(见前)。从解释帛书《易经》卦序的构成出发而改‘火水’为‘水火’不妥当,帛书《衷》篇的这段记述实较今本为优。以此顺序,并据二十八宿左旋之例,可画图为:



廖氏认为此图中至少有六卦与先天卦位完全相合,当非偶然,说明先秦已有先天卦位之说。同时也说明“邵雍说先天卦位出于《说卦》‘天地定位’节,可能是有根据的”。^②

4. 帛书《周易》可以校正通行本中的一些错误,可以证明汉初有多种《周易》的传本。这些问题前面已经有所涉及,兹不赘述。

①② 廖名春:《帛书〈易传〉象数学说考释》。

第八章 《周易》思想的现代诠释

80年代以来的易学研究,有一个突出的特点,就是与中西文化比较热和民族文化反思热交叉进行。这使得一些学者的研究工作虽然以易学为对象,却把解决中国传统文化中的一些具体问题作为目的。如有的学者力图通过传统易学的现代诠释,彰显中国文化的基本精神,本书把这种研究称为“人文易研究”^①。有的学者力图利用易学与中国古代自然科学的特殊关系,梳理中国特色的自然科学方法论,本书把这种研究称为“科学易研究”^②。有的学者则力图通过易学的现代转换,探讨哲学发展的新思路,本书把这种研究称为“易学哲学研究”^③。本章把这些方面的研究统称为“《周易》思想的现代诠释”。

第一节 余敦康及其人文易研究

以研究魏晋玄学名家的余敦康先生,近十余年来,由“玄”归

-
- ① 本书所谓的“人文易”,是指对传统易学中内蕴的人文精神进行现代诠释及整合的一种易学研究倾向。
 - ② 本书所谓的“科学易”,是指对传统象数易学中的数理、物理等因素,用现代科学知识予以诠释与发挥的一种易学研究倾向。
 - ③ 本章所谓的“易学哲学”,特指用传统易学的资料或系统模式重建现代哲学体系的一种研究倾向。

《易》，开始研究中国易学史。但与朱伯崑先生本着补一般哲学史著述之不足的愿望，严格遵循历史主义的研究方法，系统梳理易学史，依其演变的进程，探讨易学哲学发展的内在逻辑不同，余先生则直绍传统经学解释学，企图从文化精神发生学的角度，发掘和诠释传统易学中所包含的中国文化的思想精髓和价值理想。用余先生的话说，就是“站在一个更为宏观的角度，去进一步探索作为总体的中国文化思想的形成和发展，把握它的基本精神”^①。

余敦康，1930年生于湖北汉阳。1955年北京大学哲学系毕业。现为中国社会科学院世界宗教研究所研究员，中国社会科学院研究生院教授、博士生导师，东方国际易学研究院学术委员会副主任。著有《何晏王弼玄学新探》、《易学今昔》、《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》、《易学与管理学》(主编)等。

一、《周易》经传：中国文化精神的生成

《周易》对于中国传统文化的形成与发展影响至深，在中国思想史上占有极为重要的位置。但如何理解《周易》的这种地位和作用，历来的意见分歧都比较大。余先生认为，造成这些分歧的主要原因，是由于《周易》形成的历史太复杂。按照传统的说法，“人更三圣，事历三古”，“这就承认，《周易》的成书是一个历时数千年的漫长的历史演变的过程，并非一蹴而就。既然如此，它就会在这个过程中分别受到上古、中古和下古几个不同时期的文化的影响，反映不同文化的特色，而它的性质也就会变得十分复杂，不可能是那么纯粹单一了”^②。然而，在传统经学中，《周易》向来被看作是经传不分、“四圣一揆”的统一体。这就掩盖了其本来的演变历程，把

① 余敦康：《帛书〈系辞〉“易有大恒”的文化意蕴》。

② 余敦康：《易学今昔》第2页，新华出版社1993年(下同)。

它所涵括的不同时期的文化内容中的各种复杂成分,简约化为一种单一的东西。易学家们根据自己的所见,各执一端,便形成了彼此之间的派别之分,乃至形成了易学史上的“两派六宗”。进入本世纪以来,由于观念、方法的更新,以经观经,以传观传,疑古辨伪的易学研究思路得以盛行。与传统易学研究相较,这固然是一个进步。但余先生认为,这又会把《周易》改变成历史考据学或文字训诂学的研究对象,从而失落了体现在《周易》之中的文化意义和深刻思想。他说:

古代的学者经、传不分,只看到连续而看不到中断,固然是不符合历史的真相,五四以后,以古史辨派为代表的疑古辨伪的考据学者割裂经、传,只看到中断而看不到连续,特别是看不到其中蕴含着一种曾经在文化史上产生过重大影响的《易》道,同样也是不符合历史的真相的。^①

因此,“如果我们尊重历史事实,按照历史演变的顺序把这些复杂的性质整合在一起,分清它们的主次,区别它们的正传与别传,从文化精神的生成角度来解释,而不是各执一端,以偏概全”,就可以从广义文化史的角度钩沉出居于本质核心层次的“易道”,并因此而较为全面地把握《周易》的思想精髓和内在精神^②。

余先生认为,《周易》的发生史可以追溯到新石器时代晚期,即传说中的伏羲时期。这个时期,人们已经开始利用占卜来预测吉凶。龟卜、筮占以及其他一些古老的占卜形式,都是这个时期的产物。而由于筮占的特点是依蓍草排列所显示出的数与形的变化来预测吉凶,久而久之,能够逐渐把数与形的变化推演成一个整齐有

^{①②} 《易学今昔》,第16页。

序而又稳定规范的符号体系。所以,与其他的占卜形式相比,有其潜在的优越性。大约成书于殷周之际,由六十四卦、三百八十四爻组成的符号体系——《易经》,正是反映了这个时期受原始思维支配的巫术文化的特色^①。但是,由于《易经》在符号体系之外,又增加了一套由卦爻辞组成的文字表意系统,便使原始筮占的意义和性质开始逐渐变得复杂:

第一,它给卦爻符号题了确定的卦名与爻名,可以借助文字的提示作用,从中引发出一种象数的思维模式。第二,在卦爻辞中,记录了当时人们所掌握的各种知识,这些都是直接来源于现实生活的经验总结,带有一定程度的人文主义的色彩。第三,它接受了当时发展起来的以德配天的天命神学观念,使之与卜筮相结合,构成了一个以天人之学为理论基础的巫术操作系统。以上三点也可以简约地概括为象数与义理两个方面。其卦爻符号就是象数,天命神学观念以及某些人文主义的知识内容就是义理,二者相互依存,不可或缺,共同构成为一个巫术操作系统,这就是《易经》所显示出来的文化意义。^②

而“大约于战国末年轻多人之手陆续写成”的《易传》^③,对于“《易经》的象数与义理两个方面都进行了创造性的转化,使二者在阴阳哲学的基础上形成了新的结合”^④。余先生说,这种转化的过程,正好相当于一部先秦文化发展史,并大致可以分为三个不同的发展阶段:即西周、春秋和战国。这三个阶段,“从人类意识觉醒的角度来看,可以说其中贯穿着一条人文主义的文化由萌芽、兴起到高涨的基本线索。易学的演变与阴阳哲学的形成是和这个总的发

①②③④ 《易学今昔》,第3、18、6、18页。

展趋势相适应的”^①。具体地说,殷周之际的宗教思想变革,使周人对卜筮的看法与他们的那种强调人事的宗教思想一致起来,从而为巫史文化向人文文化的转化开辟了一条通路。到了春秋时期,人们对卜筮的看法又有所改变,人文、理性的因素显著增长。因此,对《易经》的义理提出了诸多立足于人文主义的新解,对象数关系的解释也有了新的进步。但由于这个时期的易学与阴阳哲学分属两个不同的发展系列,易学没有引进阴阳学说,无法使象数与义理在阴阳学说的基础上形成新的结合。所以,春秋时期,人们对于《易经》的解释还“只停留于提出一些零星断片的创新观点,而没有形成一个与传统天命神学相对立的思想体系”^②。易学的彻底改造,阴阳学说的孕育成熟,以及构成传统易学之核心本质的易道的形成,乃是在战国时期的思想家手中实现的,这就是目前所见最早的解经之作——《易传》。《易传》本着“天下同归而殊途,一致而百虑”的指导思想,上接自伏羲以至《易经》的文化源头,冶上古、中古、下古文化于一炉,以浓缩的形式反映了中国文化的起源、演变和发展的轨迹。余先生说:

《易传》的思想是战国末年学术大融合的产物。就其天道观而言,显然是接受了道家的思想,但却避免了道家的那种蔽于天而不知人的缺陷,而与人道的主观理想紧密结合起来。就其人道观而言,显然是接受了儒家的思想,但却避免了儒家的那种蔽于人而不知天的缺陷,而使之建立在对天道的客观理解的基础之上^③。

因此,《易传》是站在中国文化根本精神的立场对各家的文化创造

①②③ 《易学今昔》,第19、26、42页。

进行的综合总结^①。这种综合总结的结果,便是“一阴一阳之谓道”的命题的提出。《易传》的思想体系就是围绕着这个命题展开的,《易传》的思想精髓与价值理想也集中体现在这个命题中。余先生认为,这就是由三个层面共同构成的“易道”:

第一是思维模式;

第二是价值理想;

第三是实用性的操作。^②

在余先生看来,就《易》道的思维模式说,它显然是一种统贯天人的整体思维。这种思维把世界的统一性看作是一个自明之理,着重于探索天与人、主与客、自然与社会之间的关系,以便从整体上把握其中的规律,用来指导人事,特别是政治。就易学而言,它是通过六十四卦、三百八十四爻的象数关系表现出来的。可以说,“形式与内容、象数与义理的奇妙的结合,是《易》道区别于其他各家的根本所在”^③。

就《易》道的价值理想说,则是追求一种以“太合”为最高目标的天与人、自然与社会的整体和谐。余先生认为,这种整体和谐的思想在《易传》中是以天人关系为主轴从两方面来展开的:一方面是通过人道来看天道,把天道看作一个客观外在而又与人的生存息息相关的自然运行的过程,其中贯彻着一条自然和谐规律;另一方面是参照天道来看人道,强调人应该效法天地,根据对外在的自然和谐规律的准确理解,来谋划一种和谐、自由、舒畅的社会发展的前景,使得社会领域的人际关系像天地万物那样调适畅达,各得其所。余先生说:“可以看出,这就是中国思想所普遍追求的那种

①②③ 《易学今昔》,第57、11、12页。

由是而之焉的道,既有理智的了解,也有情感的满足,思想精髓与价值理想、自然主义与人文主义是紧密结合、融为一体的。”^①

就《易》道的实用性的操作层面说,它是直接利用了《易经》的象数和筮法发展而来的。但它站在阴阳哲学的高度对其进行了创造性的转化,使之成为表现天道人事变化的工具。余先生从宏观、中观和微观三个层面对此进行了论述。宏观层次是利用“大衍之数”和八卦卦象建构的宇宙图式,来象征阴阳两大势利流转变化的全过程所形成的天人整体的和谐;中观层次是利用一卦六爻所结成的网络关系,来象征这个动态过程(就是《易传》所谓的“时”)所达到的某一个特定的阶段;微观的层次则着眼于爻的研究,以达到“适时之变”。“适时之变,包括适时与应变两个方面,适时是对总的形势以及自身的具体处境有一个清醒的认识和恰当的估计,应变是发挥主观能动性,采取正确的行动,推动形势朝着有利的方向转化。从这个角度来看,爻所代表的是行为的主体。尽管爻服从于卦,行为主体受时的支配,为客观形势与具体处境所制约,但却具有一定的自由度,可以根据自己的价值理想来选择自己的行动。”^②

以上三个方面,被余先生看作是经由殷、西周、春秋至战国,不断形成的易道,也是中国文化的思想精髓和内在精神。

二、易学史:中国文化精神的展开

《易传》对《易经》的这种创造性诠释所形成的易道,又被余先生看做是后来的易学发展史的诠释内容。换句话说,对先秦易学的研究,是余先生对先秦文化生成易道的内在逻辑进行的探讨。对秦以后易学史的研究,则是探讨易道外化为中国文化的轨迹历

^{①②} 《易学今昔》,第51、71页。

程。余先生认为,这种“外化”主要表现为通过政治决策的合理化,实现儒家的文化价值理想,也就是由所谓的“通经致用”、“明体达用”,完成内圣外王的贯通。

汉代及其以后,在二千多年的历史长河中,易学的演变分化为象数与义理两大流派。大致说来,汉代易学以象数派为主流,魏晋易学以义理派为主流,宋元明清易学,象数与义理两派呈现并行发展的趋势。余先生认为,就易学本身而言,这种分化是围绕着如何处理内容与形式的关系而形成的。象数派把形式置于首位,以为义理尽在象数之中;义理派则置内容于首位,把象数看作是表现义理的一种工具,以为只要通过象数掌握了义理,就可以“得意而忘象”。但二派“都贯串着一个核心思想或根本精神,这就是所谓《易》道”^①。

然而,易学的演变为什么会形成象数与义理的分别呢?余先生认为,其深层的历史原因,是由于在各个不同时代有着不同的时代需要和不同的时代思潮,易学不能不受时代需要与时代思潮的整体影响。就汉代易学说,其之所以形成象数派的主流,致力于编织卦气图式来讲阴阳灾异,主要是受当时以天人感应论为理论基础的经学思潮的影响。余先生说,汉代经学思想大致包含三种成分:一是儒家的文化价值理想;二是阴阳家的世界图式;三是推算灾异的操作方法。“就其强调天与人、自然与社会的整体和谐而言,是立足于儒家的文化价值理想的。就其以阴阳五行为基本构件所编织的时空框架而言,是依据了阴阳家的世界图式的。就其对符瑞与灾异的推断与占验而言,则是一种方士术数之学。”^②经

① 余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录一”,第492页,学林出版社1997年(下同)。

② 同上书,第456页。

学家们有机地结合这三种成分,目的则是要把儒家的文化价值理想落实到实际的生活中去,以阴阳灾异的思想批评朝政、限制君权,积极参与国家政治的管理。汉易也正是沿着这个思路展开其象数学的研究的。

余先生认为,孟喜是汉代易学史中一个开风气的人物,但由于他所提供的图式过于简单,难于应用于实际,所以,京房继承他的思路,编织了一个八宫卦、五行六位的图式,创设了世应、飞伏的体例,确定了月建、积算的推断灾异的数学方法,并使之体现儒家的文化价值理想:追求包括自然与社会在内的整体的和谐。因此,只有京房才称得上是汉代象数派新易学的真正奠基者。^① 余先生说,京房为此而精心创设的这套象数思维模式与象数体例,“实质上是按照儒家的价值观念所描绘的一幅理想的蓝图,体现了自然与社会整体和谐的思想,如果用之于实际的政治,既是一种认知的工具,也是一种决策的依据,具有多方面的功能。”^②

哀平之际,由孟京易学发展而来的《易纬》,虽然编造了许多妖妄的谶语,给孟京卦气说加添了一个神秘的起源和传授系统。但如果撇开其中的宗教神学的呓语,仍可以看出《易纬》的卦气说和孟京的正统经学一样,也是体现了儒家的文化价值理想,追求自然与社会的整体和谐。^③《易纬》的卦气图式以《中孚》为起点,以《颐》卦为终点,以象数形式的严格对称与气候变化的正常节律息息相通,完美地表现了自然的和谐。但“《易纬》所精心设计的这个卦气图式,目的不仅是为了表现自然和谐之美,而且也是为了对社会的和谐作论证,通过天道来表现人们对合理的社会存在的一种理想或期望。”^④ 余先生认为,这种和谐的思想既是历代易学的人文主

①②③④ 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录一”,第460、461、463、464页。

义精神之所在,也是那个危机时代人们普遍追求的正面理想。《易纬》通过卦气图式为这个正面理想树立了宇宙论的基石。

余先生以东汉的党锢之祸为标志,把东汉易学的发展划分为前后两个阶段。“从光武即位到党锢之祸以前,东汉易学直接继承了西汉时期孟喜、京房和《易纬》的思路,仍然是以天人感应论为理论基础,通过观察卦气来占验灾异,企图对实际的政治进行有效的批判调整,有着强烈的实践功能。在这个阶段,虽然易学理论并没有什么创新,也没有出现什么值得称道的易学大师,但却显示出旺盛的生命力,《易》为群经之首的地位于此时正式确立,易学所阐发的天人和諧的理想取得了共识。……党锢之祸以后,由于将易学脱离了实际的政治,情况发生了截然相反的变化。在这个阶段,易学从政治的领域退回到纯学术的研究,不追求通经致用,因而不大讲阴阳灾异,虽然相继涌现了郑玄、荀爽以及虞翻这样一批著名的易学大师,创设了一系列新的义例,使得卦气说中的巫术色彩逐渐减少,理性色彩逐渐增多,但是卦气说的生命力也由此而逐渐窒息,象数派易学中的内容与形式的矛盾也由此而逐渐扩大。”^①于是,导致了王弼使象数形式完全服从于表现义理内容的需要的义理派易学的产生。

不过,在余先生看来,汉代易学,象数派虽为主流,但并不排斥义理,就汉易利用象数建构的卦气说而言,它所提供的世界图式比其他各家更完整,它所蕴含的天人和諧的理想比其他各家更丰满,它在推断灾异方面比其他各家更便于实际的操作,而所有这些又都是建立在对天人感应论和宇宙生成论的更为全面深刻把握的基

^① 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录一”,第471—472页。

础之上的。这就是汉易象数之学的义理^①。因此,玄学思潮与经学思潮的不同,只是在哲学的理论形态方面,而不在天人之学的根本精神方面。玄学思潮虽然不讲天人感应,不讲宇宙生成,不凭借阴阳术数去占验祥瑞灾异,但却利用其以有无为基本范畴而构筑起来的本体论哲学,把传统的天人之际的问题转化成为自然与名教的关系问题。玄学家的“自然是指天道,也就是宇宙整体的深层的本体结构,名教是指人道,也就是人类社会的伦理纲常,属于现象层面。自然统帅名教,名教应合乎自然。玄学思潮的这种理论追求和价值取向其实是和传统的天人之学的‘推天道以明人事’的根本精神相一致的”,“玄学思潮是否定了经学思潮的理论形态而继承了它的天人之学”。^②由于“根本精神相一致”,所以王弼的义理派易学,虽然是以六十四卦的卦义为主轴,以“得意”为易学研究的目的,把象数形式完全改造为表现义理的一种工具,等等。但他仍然是“忠实地继承了易道的精神”^③,并在此基础上,通过六十四卦卦义的研究,把自然与名教有机结合起来,推出了一种天人新义,从而完美地表述了那个时代的理想^④。

余先生认为,天人之学的理论,同样支配着两宋易学的发展,促进着宋代象数派易学和义理派易学的合流。“就易学而言,由于象数派‘多参天象’,在明体方面可以作出贡献,但在达用方面就未免显得欠缺,义理派‘全释人事’,可以‘急乎天下国家之用’,但对大化流行的道体则研究得不够充分,因而这两派必须互补,走合流的道路。”^⑤而宋代易学,“刘牧以后,周敦颐、邵雍依据象数之学编织了一个宇宙图式,立人极,明王道,为理学的建立作出了重要

①②③④ 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录二”,第494、494、529、506页。

⑤ 同上书,第10页。

的贡献。两宋之际,朱震宗主程颐《易传》,把义理派的重人事的易学观点尽数纳入象数派的系统之中。朱熹则站在义理派的立场,吸收总结了象数派的研究成果,构筑了一个完备的易学体系”。^①但余先生同时也发现,就宋代易学的整体而言,象数派的易学始终未能占据主流地位,而只是作为一种必要的补充,为义理派的易学提供了天道观方面的根据。当然,这种情况并不是表明义理派的易学比象数派优越,或者象数派在与义理派的斗争中归于失败,而是由于宋代易学的发展是与儒学复兴运动紧密联系在一起的。宋代的儒学复兴,其纲领是“明体达用”,其目的是排斥佛老,承接道统,建立一套能够在新形势下表现儒家文化理想的哲学体系。而“当时具有不同倾向的思想家围绕着明体达用进行探索,不约而同地都选择了《周易》作为主要的经典依据,易学的繁荣就是由于这种具体的历史动因而促成的”^②。

据余先生的研究,北宋初年,胡瑗、孙复、石介、李觏等人一方面继承了王弼的义理派易学传统,一方面又力图超越王弼的时代局限,创立自己的新解。而到了熙宁年间,北宋五子把这种探索提到天道性命的哲学高度,从事宇宙本体和价值本体的建构,来为儒家的名教理学作论证,虽然话题有了转换,加重了形上学的思辨色彩,但却始终没有离开“明体达用”这根主轴。比如周敦颐的由太极以立人极,以及“是万为一,一实万分”的思想,就是一种明体达用之学。邵雍的先天、后天之学,以先天之学明体,以后天之学明用;张载的穷神知化之学,以穷神为明体,以知化为达用,也都是围绕着明体达用这根主轴而展开的。至于程氏兄弟,后来居上,以理说《易》,更提出了“圣人凡一言便全体用”,圣人的用心所在就是明体达用的观点。可见,“北宋庆历以来长达半个多世纪的儒学复兴

①② 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录二”,第7、10页。

运动,一直是以明体达用作为一条基本的思想线索贯穿于始终,虽然各人对体用的诠释不相同,学术思想有差异,但他们研究的对象是共同的,追求的目标是相通的,这就是《系辞》所说的‘天下同归而殊途,一致而百虑’。”^① 余先生说,宋代的明体达用之学,也就是内圣外王之学。所以,余先生把他的关于北宋易学史的著作称作《内圣外王的贯通》。

关于南宋时期的易学,截止到 1997 年 7 月 1 日之前,余先生尚未发表什么见解。但就《内圣外王的贯通》一书偶尔涉及到的部分内容来判断,余先生似乎仍是把南宋时期的易学家们的易学研究,看作是“内圣外王的贯通”的。下面的一段话可以为这一判断提供有力的证据,余先生说:

程、朱对张载的批评,其实也就是张载对周、邵的批评。张载曾批评周、邵之学为体用殊绝,天人二本,现在程、朱用这个考语来批评张载本人,都批评的非常中肯,并不过分。后来陆象山、王阳明也用这个考语来批评程朱,可见程朱之学也没有达到体用不二、天人合一的标准。^②

三、回到轴心时期:易道的现代诠释

在《内圣外王的贯通》一书的附录中,有一节《回到轴心时期——金岳霖、冯友兰、熊十力三先生关于易道的探索》,可以看作是余先生对易道的现代意义的一种体认。余先生认为,熊十力、金岳霖、冯友兰这几位先生,在三四十年代所建立的哲学体系互不相同,但对中国哲学的精神及其所追求的目标的看法却十分类似,存在着

^{①②} 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录二”,第 367、293 页。

从《周易》中找到了中国哲学所欲趋向的理想目标。余先生说,熊十力先生更为自觉地从事追本溯源的工作,认为中国文化学术,毕竟当求之于秦汉以前,也就是说,应当回到中国文化的起源即轴心时期,去寻找它的最崇高的概念与最基本的原动力。在《乾坤衍》一书中,他发挥乾坤之大义,把乾坤一元实体所构成的“太极”看作是万物内在的起源,把乾坤合一所达到的“太和”看作是这个过程奋力追求的最高目标,从而描述了一个和谐不二的理想境界。

余先生认为,三四十年代,以熊十力、金岳霖、冯友兰为代表的一大批现代哲学家,融贯中西,通释古今,上下求索,为了建立传统与现代的联结点,延续中国文化的慧命,作了艰苦卓绝的努力。他们怀着现代人的焦虑而复归于传统,根据《周易》中的太极、太和的概念,阐发了其中所蕴涵的中国哲学的精神,以及中华民族的文化价值理想,为陷入困境的中国文化重新点燃了精神的火焰。“按照他们所说,中国哲学的精神就是一种从对立求统一的精神,是一种从天人之分中把握天人之合的精神,是一种既有宇宙意识又有人文情怀的极高明而道中庸的精神,也是一种洋溢着乾健与坤顺相结合的中和之美的精神。这种哲学所追求的理想目标,就是凝结着真善美的太极,是贯穿着和谐统一的太和。太极和太和作为一种理想的目标,几千年来,一直激励着中国历代的哲学家进行不懈的探索,在苦难卑微的现实中,它如同熊熊燃烧的火炬,如同永不熄灭的理想之光,照亮人们前进的道路,也必将指引现代的中国人走向未来。”^①

然而,在余先生看来,从熊、金、冯等人的探索到现在,历史的车轮走过了半个世纪,面临现代性的中国文化仍然没有走出困境。余先生认为,这主要是因为“没有把中国哲学的精神及其价值理想转化为一种适应现代需要的操作程序,使之落实到现实生活的层

^① 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录三”,第550页。

从《周易》中找到了中国哲学所欲趋向的理想目标。余先生说,熊十力先生更为自觉地从事追本溯源的工作,认为中国文化学术,毕竟当求之于秦汉以前,也就是说,应当回到中国文化的起源即轴心时期,去寻找它的最崇高的概念与最基本的原动力。在《乾坤衍》一书中,他发挥乾坤之大义,把乾坤一元实体所构成的“太极”看作是万物内在的起源,把乾坤合一所达到的“太和”看作是这个过程奋力追求的最高目标,从而描述了一个和谐不二的理想境界。

余先生认为,三四十年代,以熊十力、金岳霖、冯友兰为代表的一大批现代哲学家,融贯中西,通释古今,上下求索,为了建立传统与现代的联结点,延续中国文化的慧命,作了艰苦卓绝的努力。他们怀着现代人的焦虑而复归于传统,根据《周易》中的太极、太和的概念,阐发了其中所蕴涵的中国哲学的精神,以及中华民族的文化价值理想,为陷入困境的中国文化重新点燃了精神的火焰。“按照他们所说,中国哲学的精神就是一种从对立求统一的精神,是一种从天人之分中把握天人之合的精神,是一种既有宇宙意识又有人文情怀的极高明而道中庸的精神,也是一种洋溢着乾健与坤顺相结合的中和之美的精神。这种哲学所追求的理想目标,就是凝结着真善美的太极,是贯穿着和谐统一的太和。太极和太和作为一种理想的目标,几千年来,一直激励着中国历代的哲学家进行不懈的探索,在苦难卑微的现实中,它如同熊熊燃烧的火炬,如同永不熄灭的理想之光,照亮人们前进的道路,也必将指引现代的中国人走向未来。”^①

然而,在余先生看来,从熊、金、冯等人的探索到现在,历史的车轮走过了半个世纪,面临现代性的中国文化仍然没有走出困境。余先生认为,这主要是因为“没有把中国哲学的精神及其价值理想转化为一种适应现代需要的操作程序,使之落实到现实生活的层

^① 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录三”,第550页。

面”。余先生说,对于这一点,三四十年代的金岳霖、冯友兰等先生也早有察觉,并极感困惑。而这种困惑也正是我们今天所感到的困惑。但是“只要我们抱着强烈的忧患意识坚持不懈地去探寻,是可以找到一种有效的操作方法来克服传统与现代、现实与理想的对立,达到历代哲学家梦寐以求的理势合一、真际与实际交相辉映的太和境界的,而在这个有效的操作方法真正找到之日,也就是中国文化以前所未有的崭新姿态复兴之时”。^①

在余先生的一篇题为《易学中的管理思想》的论文中,余先生指出:“《周易》这部书把认识客观规律和人们对这种规律的利用两者结合起来,指导人们根据形势的变化采取正确的决策,实质上是一部‘开物成务’、‘极深研几’之书,也就是一部关于决策管理之书。”其“管理所追求的最高目标就是‘保合太和’。”^② 这是否就是余先生对所谓的“有效的操作方法”的一种探寻呢?

余先生说:“十多年来,我的学术兴趣逐渐转移到易学史领域,断断续续,零零碎碎,围绕着先秦易学、两汉易学以及魏晋易学写了一些文章,只是进展到北宋易学,才萌生了写一部稍成系统的易学史通论的念头。……拿这个标准来衡量我以前写的那些文章,不仅缺乏一以贯之的思想系统,连形成编排整齐有序的系统也够不上,必须重新探索,彻底改写。”^③ 这段话,如果不是自谦,就是余先生对自己尚有更高的要求。因为从上面的论述中可以看出,余先生的易学史研究还是有中心、有方法、有系统的。其中心就是易道,其方法就是经过了现代转换的经学解释学,其系统则是以文化发展史为载体的易道之开展。

① 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》“附录三”,第551页。

② 余敦康:《易学中的管理思想》,《国际易学研究》第三辑。

③ 余敦康:《内圣外王的贯通》“序言”第1页。

不过,余先生所谓的“易道”,也颇有令人费解之处。按照余先生的解释,“实用性的操作”也是其内容之一。那么,“易道”究竟是一个什么性质的概念?有无形上学的意义?余先生没有作出进一步的说明。也许余先生是急于想通过“明体达用”、“体用不二”的思维路数,来化解“上学”与“下达”之间的矛盾,以便“把中国哲学的精神及其价值理想转化为一种适应现代需要的操作程序,使之落实到现实生活的层面”。所以,把“易道”塑造成了一个既包含思维方式,又体现价值理想,更兼备操作系统的“大范畴”。但是,“实用性的操作”,充其量只能算作是实现“易道”的手段,把它视为“易道”的内容之一,就哲学的意义说,难免“驳杂不纯”之嫌。

但是,站在世纪之末看本世纪中国文化的发展,余先生由玄归儒,抱着“经学家”的使命感,企图透过“易道”的现代诠释,为中华民族的精神与价值理想的落实找到一种理性的根基。应该说是一种颇有特色的新迹象。有人说:“《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》,是余敦康先生新近推出的一部力作。与20世纪其他儒学文献相比,余著的突出特点是把儒学义理转化为一种方法原则,并以之处理北宋儒学的发生及发展诸问题;历史的形式之中贯注着现实的内容,对儒学精神及其现代开展的思考又是《贯通》一书的深层主题。而这一切,都立足于儒学方法之上,正是在这个意义上,我把余先生的探索称之为儒学思考。……儒学的思考本质上又是儒者的思考。”^① 这一评价颇值得玩味。

第二节 董光璧及其科学易研究

在80年代以来的易学研究中,科学易的研究一直是一个热

^① 陈赞:《读〈内圣外王的贯通〉》,《中国哲学史》1998年第2期。

点。而在科学易的研究中,董光璧先生是一个值得注意的人物。他既是潮流中人,又是站在潮流之外清醒地俯视潮流的学者。这使他的易学与科学的研究,既不同于那些从易学中寻找科学结论的游戏式比附,又有别于某些学者利用现代科学的结论解释传统易学的简单做法。他把易学作为中国传统科技发展的文化背景中的一项重要因素,从科技发展史的角度透视易学与科技的关系,并以此为基础,“在整体文化史的视角下把传统与现代衔接起来”^①,分析这一因素对近代及现代科学的意义。可以说这种研究是一种更为本质的研究。而这无疑得益于他对中外科技史的稔熟。

董光璧,1935年生于河北丰润。北京大学无线电电子学系无线电物理专业毕业。现任中国科学院自然科学史研究所研究员,兼中国科学院科技政策局研究员,东方国际易学研究院副院长。主要著作有《世界物理学史》、《马赫思想研究》、《中国近现代科学技术史论纲》。易学方面的著作有《易图的数学结构》、《易学科学史纲》、《易学与科技》等。

一、易学中的科学原理

易学,作为中国传统经学的一个重要组成部分,对于中国古代文化的形成和发展起到了十分重要的作用。但易学与科学有没有关系,易学中有没有科学原理,是一个值得研究的问题。董先生认为,从严格的意义上说,无论是作为筮书的《周易》,还是作为解释《周易》的《易传》及其以后的易学,它们与产生于近代欧洲的科学都“没有直接的流源关系”^②。但如果不去人为地在科学与非科学之间横亘一条鸿沟,而是“从一个文化整体中相互联系着”的角度

① 董光璧:《易学科学史纲》,第2页,武汉出版社1993年(下同)。

② 董光璧:《易学与科技》,第1页,沈阳出版社1997年(下同)。

探讨科学发展的因素,则关于“易学与科学”的研究,不仅可能,也十分有意义。《四库全书总目提要》云:“易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援易以为说,而好易者又援以入易,易说至繁。”董先生说,易道“旁及”之内容的一部分,可以大体称之为科学。而易道之所以“广大”并能够“旁及”,乃是由于它“不仅提供了一套自然观、方法论和科学观,而且其本身也具有科学内涵”^①。

(一)宇宙秩序原理

董先生认为,就世界各民族的史实及科学发展的历史来说,探索现象背后的“秩序”,是科学思想的源头。《周易》系统的典籍中所一再阐发的“阴阳原理”,就体现了这样的“秩序”^②。具体地说,它包括“生成原理”、“循环原理”及“感应原理”。这些“原理”,可以统称为“宇宙秩序原理”。

“生成”是就宇宙生化之“本原”而言的,“生成原理主张,大千世界的事事物物都是从一个本原生化而来”。^③这一原理,在老子的《道德经》中已有所表述,即“道生一,一生二,二生三,三生万物”。到了《易传》,则逻辑化为一种“体现了自然的演化过程”的“宇宙生成模式”,即“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”。这一模式在后来的易学家那里得到了更为精细的阐释。而由于这一模式“以模型的方式提供的生化原理,只是形式化的图像。模型中的元素都是可变的,可因实际现象而作出适当的代替”^④,保证了模型与其实际应用的协调一致。因此,“成为中国传统科学思想中的一项基本的宇宙物理原理”^⑤。董

①③④ 《易学与科技》,第2、18、20页。

② 《易学科学史纲》,第152页。

⑤ 同上书,第153页。

先生认为,这一模型在传统医学和宇宙论的研究中很有指导意义,如朱熹的离心式宇宙起源假说,医学领域里的命门说等,都与这种模型有关。

“循环”主要是就宇宙自然过程的终而返始这一现象而言的,“它是中国先哲们对自然界的种种周期运动现象的一种概括,并在阴阳概念的基础上将其提升为宇宙秩序的一个原理”^①。这一原理也源于《老子》,在《易传》中被进一步模式化。如《老子》把“周行而不殆”作为道的表现之一,并反复用“反”、“复”等概念描述道的特征,体现了一种循环思想。《易传》则更是用“往来”、“进退”、“摩荡”、“终始”等概念,反映事物之“原始反终”、“往来不穷”的周期运动,“并且通过卦爻系统将周期运动形式化”^②,成为对科技产生复杂而深远影响的指导原理。董先生说,在科技方面,古代学者以循环原理为指导,对自然界中种种周期现象的观察和利用可谓硕果累累。如对日月和行星视运动周期的精确观察,以及据此编制的种种历法,依据循环原理所获得的关于人体经络和血气循行环路等,都可以看作是这方面的例子^③。

“感应原理主张事物以气为中介相互关联,基本规则是同类相感”^④。董先生认为,最早提出这种观念的是《易传》。其《咸》之《彖》曰:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,……天地感而万物化生,……观其所感,而天地万物之情可见矣。”《乾·文言》曰:“同声相应,同气相求。”《系辞传》曰:“感而遂通天下之故。”这些都是“感应原理的最初表达形式”^⑤。后来《吕氏春秋》和《淮南子》进一步将感应原理具体化,提出“类固相召,气同则合”,“阴阳同气相动”等命题,对中国传统“物理之学”产生了很大的影响。如《淮南

①③④⑤ 《易学与科技》,第28、29、22、23页。

② 《易学科学史纲》,第153页。

子》、《论衡》、《太平御览》、《梦溪笔谈》、《本草衍义》等典籍中关于电磁现象的解释几乎都是运用了感应原理。至于在传统医学领域,这一原理的影响就更是随处可见了。

(二)方法论原则

董光璧关于《易传》的方法论原则的描述,前后有一些细微的变化,在《易学科学史纲》中,他把“易学象数论的思维模式所提供的方法论程序”,概括为符号化原则、数字化原则和理论化原则。而在《易学与科技》中,他又从另一个角度将其归纳为象数论、比类论和实验论。这种差别,除为了追求描述上的准确性之外,也反映了董先生对该问题的认识的进一步深化。

所谓“象数论”,主要是就易学的符号化特征而言的,“象数论主张以符号系统及其内蕴的数学规则,表征事物的变化和关联”^①。董先生说:

六十四卦三百八十四爻这一特殊的符号系统,其组合变换能给人以无穷的想象余地,为表征复杂系统的巨大信息量提供了可能的形式。仅就这种形式系统的变换的复杂程度说,现代科学中的任何一个符号系统都是望尘莫及的。因此,历代都有一批易学家力图将其发展为容纳社会、人生和自然的包罗万象的象数字宙图式。汉代易学中形成象数派,至宋代又分裂为数学派和象学派,到元明时期形成易图学。在以象数原理为指导思想的易学这一支派的发展历史中,易学与科学的互动最为明显。一方面,易学吸收科学知识解易;另一方面,科学则以象数观建构科学理论;同时易学象数研究本身的一部分属于名副其实的科学——原始组合科学。^②

^{①②} 《易学与科技》,第33、34页。

如汉代兴起的卦气说是以历法成就为其科学基础,而卦气说又成为一些科学家探讨历法的出发点,形成以易卦作为历法表示系统的模式,影响中国历律学达千余年之久。“但是,创造世界最古老符号系统的中国人,却没能借助象数原理和象数符号系统创造出适于近代科学的符号系统。这给中西文化比较留下了一个历史疑难。”^①

所谓“比类论”,“是一种以功能模型为参照对事物进行分类和类比推理的理论,源于《易传》,在对于自然现象的研究中被广泛应用并发展,形成由据象归类、取象比类和运数比类为构架的系统性方法论”。它反映了《周易》“象、数、义理统一的一种特殊的理论体系。”^②“据象归类”主要是根据事物属性的相同性,对事物进行归类。如《周易》用卦爻符号系统表达宇宙万物的“类聚”与“群分”(最突出的是《说卦传》),就属于“据象归类的模型”。“取象比类”主要是“从远源事物中寻找相通之处,以作类比推演”。如中医学以六爻系统为参照模型,建立六脏六经循环系统;以五行系统为参照模型,建立脏象体系,就是比类方法的“早期应用之典型”。“运数比类”主要是根据象与数的关系而进行的,它的作用在古代数学中发挥得最为明显。如《周髀算经》立圭表观日影,依勾股定理推断日地距离,据圆周率测量日月周天行度,就是此种方法的“科学示范”^③。

所谓“实验论”,是“从观察进到效验、测验、试验、质测、实测等概念并发展而成的一种科学方法论”^④,它的特点是主张以实事检验假说,由实践获取真知,凭实证确认理论。董先生认为,此种实验论源于《易传》“仰观俯察”的思想,后来被历代思想家不断完善。例

①②③④ 《易学与科技》,第36、36、38—40、42页。

如：“效验”说出自东汉人王充的《论衡》；“测验”说出自宋人沈括的《梦溪笔谈》；“试验”说首见于明人朱载堉的《律学新说》；“质测”说则是在西学东渐之初，方以智在《物理小识》中所运用的一个概念；“实测”说出于焦循，后由严复在其译著《穆勒名学》中格定为具有归纳意义的认识论方法。可以说，实验论“经历代学者的发展，通过外延的缩小和内涵的扩大，最终与近代自然科学实验方法论接轨”^①。

（三）科学技术观

董先生说，“科学”和“技术”这两个概念是“舶来品”，中国古代没有作为整体的“科学”和“技术”的这种概念。所以，所谓中国古代的“科学技术观”，是在古今类比的意义上，对古代有关科技思想作出的并非无意义的某种选择。董先生选中的是“制器尚象”观、“天工开物”观和“道术一本”观。

“制器尚象”，语出《易传》“以动者尚其象”，“是关于创造和发明程序的一种理论观点，主张取象自然形构制器以行人道”^②。董先生说，这一思想对于中国传统科技影响十分之大，如汉代易学象数学派以卦气说解易，用六十四卦配四季、二十四节、七十二候和三百六十五又四分之一日，就是“制器尚象”说在天文历法领域里的一种实践。其他如在数学、地图绘制等方面，“制器尚象”也均是指导原则之一。如郑樵所谓“非图无以见天象”、“非图无以见地之形”、“非图无以作室”、“非图无以制器”、“非图无以明章程”、“非图无以明制度”、“非图无以明经界”等等（郑樵：《通志·图谱略》），无疑是源于“制器尚象”说。

“天工开物”一词，原本是宋应星的一部科技名著的名子，但董先生认为，这一名称反映了古人把技术视为沟通人类与自然的桥梁，主张通过人巧与自然力的互补结合，开发物产、繁荣经济的思

^{①②} 《易学与科技》，第 47、47—48 页。

想。“天工”一词,出于《尚书》“无旷庶官,天工人其代之”;“开物”一词,见于《易传》“夫易开物成务”。宋应星把二者结合起来,作为其“技术概论”性著作的书名,正好表达了他想在该书中表达的基本思想:一是崇尚天工,认为自然界蕴藏着丰富的资源和人力所不及的潜力;一是赞誉人巧,认为“人为万物之灵”,“人巧造成异物”;一是主张人巧与自然力协调,以人力补天工,以天工助人力。这种崇尚天工、赞誉人巧、主张天人互补的思想,是传统“天人合一”观和“经世致用”思想的具体体现,他“把技术看作天人联系的中介,为其从人生哲学向技术论发展开辟了道路”^①。

“道术”一词,首见于《庄子·天下篇》:“古之所谓道术者,果恶乎在?曰:无处不在。”董先生认为,道与术,既有联系,又有区别。西汉初年的贾谊主张道本术末,三国时期的数学家赵爽提倡“以道御术”,晋代葛洪则又发展为“寓道于术”。但大体而言,在中国思想史上,重道轻术的思想始终比较明显。这种科技观,对中国传统科技的发展有利有弊,其利在于提倡“道术相通”、“德艺相济”,能予科技以人文色彩;其弊则在于阻碍了科技专业化的形成,使科技长期沦为儒学的附庸。

以上概述的是董光璧所谓的易学中的“科学原理”。董先生认为,《易传》的宇宙秩序原理、方法论原则和科学技术观,对科学范式的形成所提供的哲学方法论的启迪,是“隐性”的和“潜移默化”的。而要考察易学对传统科学发展作用的一般特征,最好讨论易学对中国传统科学三次高峰的出现所产生的作用^②。

二、易学与中国科学的三次高峰

董先生所谓中国传统科学的三次高峰,第一次出现在魏晋南

^{①②} 《易学与科技》,第54、7页。

北朝时期,第二次出现在宋元时期,第三次出现在晚明时期。董先生把易学作为中国传统科学发展的“文化条件之一”,探讨了易学对中国传统科学的影响。

董先生认为,中国传统科学有大体一致的宇宙图像,但没有统一的科学范式;有形形色色的科学,却没有形成一个统一的“科学”概念。因此,其定型是各自独立的。大约在两汉和南北朝时期,各门具体科学形成了各自的科学范式,中国传统科学也因此逐渐形成了自己的特色^①。这些特色,与“作为其文化条件之一”的易学颇有关系。董先生说:“中国易学与传统科学关系的一般特征,似乎可以把‘实学’看作联系两者的一条纽带。”为了不引生歧义,董先生对自己所使用的“实学”一词进行了界定:“‘实学’并非一种学说或理论体系,而是指同治学态度和学风有关的一种特殊的学术研究取向。其核心精神是‘实事求是’。”^② 具体而言,它又表现为先后不同的三种形态:强调“实理”的理性实学、注重“实效”的功力实学和讲求“实测”的实证“实学”^③。

理性实学兴起于宋,但董先生指出,其思想先驱已出现在魏晋南北朝时期的玄学中。魏晋玄学以新的观念重新解释《周易》,以理性反对迷信,以简化取代繁琐,重视言、象、义的探讨,强调“弃名任实”、“辨名析理”,为科学提供了理性主义的哲学支持,导致了这一时期“科学发展的理论化倾向”,并使医药学、地理学、天文学、农学、丹学和数学等六大领域的科技得到了前所未有的发展,形成了中国古代科学的第一次高峰,产生了一大批科技著作,如王叔和的《脉经》,皇甫谧的《黄帝三部针灸甲乙经》,陶弘景的《本草集注》,裴秀的“制图六体”论,酈道元的《水经注》,贾思勰的《齐民要术》,

①③ 《易学科学史纲》,第169—170、180页。

② 《易学与科技》,第6页。

葛洪的《抱朴子》，刘徽的“割圆术”，祖冲之的“圆周率”等。而这些，尤其是此次高峰最突出的成就——几何学，无疑“与玄学的理性主义相关”^①。

宋代是易学研究的又一个高峰，以易学为骨架的理学的形成和发展，造成了一个“理性大发展的时代”。董先生说，宋代理学家将《大学》的“格物致知”架接在《易传》的“穷理尽性”上，提出“格物穷理”的认识论和推理方法。程朱的“求万理于外物”，正好可以与陆、王的“求一理于内心”的思想“架构成一辆格物穷理的双轮车”。易学中以程颐为代表的理学派，以张载为代表的气学派和以邵雍为代表的数学派等三派之间的互动竞长，更是造成了这一时期的逻辑理性和数学理性的“高度发达”。以此为前提，许多领域也开始出现以“学”代“术”的现象。如受邵雍数理易学的影响，“数学”从象数中分离出来，被秦九韶正式用作数学著作的书名——《数学大略》。其他如物理被邵雍称作“物理之学”，作为“仁术”的医术也被程颢称为“医学”，沈括在阐述乐律时使用了“声学”……此种思想在宋明清三代不断演进，其中的科学理性精神的影响也越来越大。“宋元科学高峰和晚明科技综合光彩的出现都得助于理性实学中的科学理性精神”^②。

明中叶以后，南宋时期发展起来的功力学派的思想与阳明心学的知行合一精神结合，发展成为强调事功、实效的“功利实学”思潮。这时对“格物致知”的理解，“由于阳明心学成为时代精神的特征，因而增加了新的内容。王守仁的心学主张‘良知良能’，其易学观主张‘良知即易’，谓格物致知当自求诸心。明清之际学者方以智受阳明心学影响而提出：‘格物之则，即天之则，即心之则。’”“正

① 《易学科学史纲》，第183页。

② 《易学与科技》，第8—9页。

是这种以心之‘大体’为方法提纲,明代科技才有其辉煌成就。李时珍的本草自然分类法、朱载堉的律学、宋应星的声学、徐霞客的地形观察与分析、方以智的光学,皆与此有关。”^①而这也促进了明末学者对由传教士介绍来的西方科学技术的积极欢迎,并导致了中国历法天文学和数学的短期的复兴。董先生说,这是中国传统科技发出的最后一道光彩。到了清代,“实学的进一步发展到达它的终点,以西学刺激与文字狱的威胁在文人身上的扭曲结合为条件,逐渐形成以朴学为特征的实证实学。它把实学取向升华到方法论的高度,成为连接儒家格致学与近代科学的桥梁”^②。

三、易学与近、现代科学

这里所谓的“近代科学”,是指产生于近代欧洲的科学。董先生说,易学与中国传统科学,处在同一个文化整体中,两者基本上是水乳交融的关系。而易学与产生于欧洲的近代科学,则涉及两种不同的文化背景。自17世纪始,由于西学东渐的刺激,乾嘉学派中的一些身兼科学家的易学家,开始有意识地提出会通中西之学的方法,并提出了三种不同的理论观点:中西会通、西学中源、中体西用。

“会通”一词,出于《系辞传》(“圣人有以见天下之动而观其会通”),徐光启奉命编撰《崇祯历书》时,把它作为一种指导思想,进行了易学象数学与西学的会通。他一方面强调传统象数之学的重要性,认为“象数之学,大者为历法,为律吕,至其他有形有质之物,有度有数之事,无不赖以为用,用之无不尽巧极妙者”(《泰西水法·序》);一方面又十分重视会通而“超胜”,认为“欲求超胜,必须会

① 《易学科学史纲》,第218—219页。

② 《易学与科技》,第10—11页。

通”(《历书总目录》)。但董先生说,几乎从一开始,这种会通就在虚幻的“西学中源”说的影响下,以考据学的方法进行,走到一条歧路上去了。例如,“在朴学的‘以艺明道’的桎梏下,方以智以易学改进西学的努力归于失败,江永对西学的积极而又实事求是的态度受挫,焦循面对中西学争论而潜言。在比较中西科学方面不能实事求是,何谈会通”^①。以方以智为例,他终生治易,企图以易学会通中国传统文化诸领域,调和中西之学,并进而改造西学。他曾借孔子问学子郑子的典故表达他兼采西学的态度,提出“质测”说和“通几”说,一方面,会通感官的“小体”和心智的“大体”,强调“求多理于外物”与“求一理于内心”并重;另一方面,将西学中的“观察实验”与“几何”纳入“质测”与“通几”两个概念之中,用“质测”合儒学的“格致”与西学的“观察实验”,合“研几”与西学的“几何”。但由于他“过多地努力于易学的发微”,终不能像牛顿等人那样,形成真正的近代意义的科学观^②。

其实,不成功的又何止清人?“时至今日,有关它的探索尚无一例成功”。“刘子华以其《八卦宇宙论》获博士学位,但并非真正科学成果。有关遗传密码卦的研究(指遗传密码与六十四卦对应关系的研究——引者),虽然许多人付出了心力,也仍然没有得到科学上的任何新发现。易学中最富科学性的易卦符号,也尚未能为信息处理开辟出一条新路”^③。因此,易科学(易科学是董先生的一个具有特定内涵的用语,详后)陷入一种困境之中。

那么,易科学可能吗?董先生认为,如果站在现代科学的立场,并不是没有这种可能性。因为“近代科学与现代科学区分的必要性,根源于科学内部产生的新自然观和新科学观”。“一百多年

①② 《易学与科技》,第190、194页。

③ 《易学科学史纲》,第225页。

后的今天,当科学家感到近代以来的力学自然观的束缚时,在古希腊人的遗惠中没能找到启示,一些学者就把目光转向了中国古典哲学。”不少人“自认为他们的新观念的发展方向与东方古典哲学基本是一致的。可以说现代科学重新发现了易学。有如近代科学重新发现古希腊哲学在中世纪长期被忽视的某些重要内容”^①。例如,量子力学哥本哈根派的尊师玻尔认为,他一生反复阐述的量子力学中的并协观念在中国也有它的先河。当代美国高能物理学家卡普拉在所著《物理学之道》中,把现代物理学和东方哲学思想作了对比,发现两者在基本方向上存在着一致性。他仿效玻尔,以《易经》中的复卦符号作为徽标,表达他关于当代世界正处于一个根本转折时期的思想观念。“这种情况并非一时的感情冲动。在人与自然关系异化的今天,易学中的那种‘究天人之际’的精神,那种理性与价值合一的生态观,那种整体生成论的方法,对于解决当代人类所面临的全球危机,确实能以其历史的遗惠为未来科学的发展提供启迪。”^② 例如,现代科学的发展表明,“生成论”较“构成论”更适合于科学的继续发展;与“生物进化论”和“热退化论”相比,“循环论”也更显示出了它的独特的魅力;而“天工开物”和“道术一本”作为科学技术观,把技术视为沟通人与自然的中介,而不是作为人类掠夺自然的工具,“有利于克服不考虑后果的技术的滥用”,而使“科学技术必须以伦理道德为最高目标”^③。

四、科学易与易科学

在董光璧的易学与科学的研究中,有一个带有前提性的重要观念,就是“科学易”与“易科学”的区别。董先生说:

① 《易学科学史纲》,第 289—291 页。

②③ 《易学与科技》,第 13、265 页。

我们区分科学易和易科学,是要区别开易学两种不同类型的研究。科学易是“以科学治易学”,易科学则是“以易学治科学”。前者属于易学家的工作,后者属于科学家的工作。^①

董先生认为,“以科学治易学”作为易学研究的一种方式,可以随着科学的发展,不断创新对易学经传的理解,使易学得以发展。因此,它是保存和发展易学的一种最好的方式。与此不同,“以易学治科学”难度要大得多,“因为前者属于解释学的范畴,而后者则属于科学的范畴。解释学通过理性重构而发觉研究对象中潜在的知识结构,或者说通过翻译手段实现理解。理解并不包含创造新知识的要求,而科学的任务则是创造。所以,‘以易学治科学’的目的是,借易学的某种观念或方法的启迪进而达到新知识的创造。‘以科学治易学’与‘以易学治科学’的差别是‘理解’与‘创造’之别”^②。

但是,“解释”与“创造”并非易事。董先生考察了中国古代科技史和易学史,认为在近代以前,中国的学问一向把解决人的问题放在第一位,传统科学技术也不例外。中国古代的“科学”巨匠,少有纯科学家,当今被视为科学论著的东西,除工艺、医药、历算、博物外,大都作为辅助部分分散在某些人文著作中。中国少有专门的科学著作,传统科学是整合在中国整体文化之中的。由于这种原因,使得中国的科学文化与其他文化广泛沟通。易学与科学的交迭也反映着中国科学传统的这种基本状况。因此,想要区分古人究竟是“以科学治易学”还是“以易学治科学”,是比较困难的,应

① 《易学科学史纲》,第8页。

② 《易学与科技》,第15—16页。

重新加以研究^①。

在分析了古代易学与科学的研究特征后,董先生还特别对近年来“易科学”研究中的“非科学意识”提出了警告。所谓“非科学意识”,指在科学研究中,科学家完全不自觉的自我欺骗的病态、沽名钓誉的投机心理、违背求真的弄虚作假、诉诸偏见和权威的辩护、牵连政治和性格的争论、无知的狂妄和竞选式的游说等^②。董先生说,在80年代以来的易学热中,种种非科学意识十分猖獗,大体有三类表现:病科学、丑科学和伪科学。病科学的表现形式多种多样,而一言以蔽之则是“自我欺骗”。如有人假定在初民时期,有比当今科学技术水平还高的外星人,曾来到我国中原地带,把《周易》传给了周文王。这种假说,毫无证据。造假说者甚至认为也不需要证据,并斥责要求证据的严肃的科学家是“跳不出‘怪圈’的自我表现矛盾”。董先生认为,这种弄假成真、陶醉于假说之中的做法和观念,就是一种“病科学”表现。

与“病科学”不同,“如果一件科学作品伴随有其制作者的无知狂论、游说叫卖、诉诸偏见和权威的辩护、沽名钓誉的投机心理,可以视为丑科学的特征”。^③董先生以韩永贤的《周易探源》为例,对这种“丑科学”现象进行了揭示。董先生说,韩著不仅无知地认为河图、洛书是《易经》的主体,断言河图和洛书分别是甲骨世前氏族游牧时期的气候图和方位图,而且还宣称自己一举揭开了中华亘古奥秘,读者可以从中看到它的庐山真面目。董先生引述了北京师范大学教授周桂钿先生对韩著的有力批驳,指出:最值得深思的是,“《人民日报》、《光明日报》、《文汇报》、《大公报》等关于韩永贤取得‘重大发现’的报导五光十色。著名汉学家李约瑟博士接到赠书后所写的

① 《易学与科技》,第15—16页。

②③ 《易学科学史纲》,第275、279页。

一封礼节信函,也附在书中作为抬高身价的砝码”,而“吹捧和出版社追求利润使之成了‘易学家’了”^①。如此做伪,其丑可知。

关于“伪科学”,董先生引用了对《周易》这部古代典籍有极高评价,并赞成从新的角度对《周易》进行研究的当代著名哲学家于光远先生的话。于先生说:“我在书摊上看到了一本《周易预测学》。《周易》与占卜的关系是尽人皆知的,但是占卜与科学的预测却是风马牛不相及的,当然迷信本身以及作为迷信的形式之一的占卜,由于也是一种认识现象和社会现象,它们可以作为科学和社会科学研究的对象。迷信和占卜成为科学研究的对象这件事,丝毫不意味着它本身是科学的。把迷信、占卜说成是科学的‘科学’,是‘伪科学’。”^②

总之,董先生认为,“重新创造真理需要严肃的科学态度,浅薄的比附、无知的狂论、投机的伪造,不仅无济于事,而且损害易学和科学的声誉。易科学等待着‘准备下地狱’的科学勇士去创造。”^③

以上介绍了董先生的易学科学观。站在20世纪中国易学发展史的立场,可以说,董先生的易学研究是严格遵循着理性主义的原则的。我们这样说,是由于在近20年来的易学与科学的研究中,非理性主义的特征比较明显,上述之“病、丑、伪”现象极为普遍。相比之下,董先生十分理智地把《周易》作为中国传统科学技术发展的文化背景之一,探讨二者之间的互动,钩沉对传统科学造成影响的易学哲学方法;十分清醒地从方法论的意义上在传统易学和科学中,寻求“解释”与“创造”的最佳途径和衔接现代科学的切入点,无疑是更有意义的和更具科学性的。不过,也应该看到,这种研究,较之单纯的科学研究或单纯的易学研究,更具一定的难

①② 《易学科学史纲》,第279、283—284页。

③ 《易学与科技》,第14页。

度,董先生的工作也只是开了一个头而已。

第三节 张立文及其易学哲学研究

进入90年代以来,在中国学术界出现了的一个新名词,就是“和合学”。最早发明这一名词,并借此建构新哲学体系的是中国哲学专家张立文先生。据张先生说:“和合世界的结构模型,绍承易学结构模型;其结构方式,亦与易学相互对应。”“和合学三界,即生存世界、意义世界、可能世界,与易学三才之道,即地道、人道、天道相对应。”“和合学六相,境、理、性、命、道、和,与《周易》‘三才’而两之的六爻之位相对应。”“和合八维序列,即形上元维、道德己维、人文生维、工具解维、形下物维、艺术心维、社会群维、目标和维,大体与文王八卦次序结构相当。”“和合四隅流行,大体与伏羲八卦方位结构相合。”^①可见,张先生的“和合学”,有一个思想资源,那就是《周易》。

张立文,1935年生于浙江温州,1960年于中国人民大学历史系毕业后,被分配到该校哲学系任教,现为中国人民大学哲学系教授、博士生导师。易学方面的主要著作有《周易思想研究》、《周易帛书今注今译》、《周易与儒墨道》等。

一、和合学的意蕴

张先生说:

所谓和合,是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多元素、

^① 张立文:《和合学概论》上卷,第392—393页,首都师范大学出版社1996年(下同)。

要素相互冲突、融合,与在冲突、融合的动态过程中各元素、要素和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。^①

所谓和合学,是指研究自然、社会、人际、人自身心灵以及不同文明中存在的和合现象,与以和合的义理为依归,以及既涵摄又超越冲突、融合的学问。^②

张先生认为,“和合学”的构想和体系建构,有一个切入点,就是《周易》的“生生”。“生生”是天地间最基本、最一般的德性,和合是生生的所以然之理,和合学则是对生生之理的追求。用张先生的话说,即“和合学是对如何生生的为什么的追求,即诸多差异元素、要素为什么冲突融合?为什么冲突融合而生生新事物,新结构方式?以及新事物、新生命化生的所当然的所以然的探讨,亦是对和合生生的生命力源泉的寻求。因此,和合学亦即新生命哲学、新结构方式学说,即生生哲学。”^③

“和合学”体系中的“生生”,以“融突”为形式,以“融突”为目的^④。“突”是冲突、对待、变易,“融”是化而裁之、化而至变。“融

①②③ 张立文:《和合学概论》,第71、87、90页。

④ “融突”是和合学的一个十分重要的概念。张先生所谓的“融突”包括冲突与融合两个方面,但又不是二者的简单相加。张先生说:“冲突是指诸元素性质、特征、功能、力量、过程的差异和由差异而相互冲撞、伤害、抵牾状态。”“融合是指任何可差分的诸要素,在其差分或继存过程中,它们各自的生命潜能、力量、特质、价值均有赖于另一方的聚会、渗透、补充和支援。”二者的关系为:“冲突是融合的因,融合是冲突的果;冲突是融合的前提,融合是冲突的理势”,和合则包容了冲突与融合,“作为冲突融合的和合体,是一种提升,使原来的冲突融合进入一个新的领域或境界;冲突也只有在新的和合体中,才能继续发展和获得价值。冲突若不走向融合,冲突便毫无所成,只有负面的价值和意义,故冲突需要融合来肯定和认可;融合若无冲突,就无所谓融合,融合的正面价值和意义,亦无所肯定和定位。冲突就是生活,融合亦是生活,融突的和合体,便是生活体。”(参见《和合学概论》,第76—77页)

突论”，亦可谓之“变化论”^①。宇宙万物融突而生新，变化而日新，表现为一大化流行。《易传》所谓“乾元资始”、“坤元资生”，所谓“云行雨施，品物流形”，就是一幅大化流行之图。它生生不息，变动不居，周流六虚。凡此种种，都是“和合体内在的异质差分元素、要素的相互冲突、碰撞，亦即和合中涵变化、交感、动静之潜能，而有絪縕、摩荡之相”^②。张先生把这种大化流行之潜能，称为“神”，并认为“神”是大化流行的所以然之故，“是‘融突论’的融合”，“是冲突融合之使然和呈现，亦是冲突融合进程的描述，使冲突融合的进程清通无碍，并导向和合”。^③张先生特别强调，“和合学”所谓的和合，不是简单的融合，而是包容了冲突与融合两个方面。用张先生的话说，“和合不仅仅是融合，融合也不就是和合，和合包容了冲突融合。”^④张先生从“太极图”的阴阳对称原则中受到启示，把冲突融合看作是一种和合优化过程。“如果说冲突包含对称，那么融合则包含整合。因此，对称整合与融突相联结。对称的差异，意味着相对相成，而非独对独成；相对意蕴着此消彼长，和彼消此长，即意蕴着在对称、相对中的择优，择优即是对劣的否定和淘汰。对称整合即是汰劣择优，而达整体的统一和谐。”^⑤可见，和合是一种相反相成中的对称整合和此消彼长中的汰劣择优。张先生把这种“对称整合”视为“和合学”的内在与外在的结构方式，把“汰劣择优”视为和合学的价值取向和价值尺度。“和合学的本旨是和，它是对自然、社会、人际、心灵、文明的整体和谐、协调、有序的探索；是对在这一不断破缺和完美过程的所以然的求索；是对于什么是优与劣的为什么的追求，以及什么是优劣的价值原则的为什么的追求。对称整合作为中国人文精神的原则，在诸多元素、要素的优质成分和合为新事物、新生命中，起着重要作用。它不仅提供诸多

①②③④⑤ 张立文：《和合学概论》，第91、96、98、99、101页。

优质成分,而且使整体的运作协调、稳定,促使新事物、新生命的顺利化生。”^①

那么,新生命的化生又将经历什么样的历程呢?

二、和合学的总体构想

在《和合学概论》第三章“和合学的整体结构”中,张先生指出:“和合学是巨系统文化结构,它展现为‘三界六层’的和合空间结构和‘八维四偶’的和合时间结构”。“和合学体系结构的进路是地、人、天或天、人、地,可以由上而下,也可以由下而上。它既是天上地下的宇宙空间次序,亦是《周易》卦爻的逻辑次序。这里是把中国传统文化中天、人、地三才的空间次序,转换为地、人、天的逻辑次序,即泰卦乾下坤上的次序,这样才能‘天地交(交合)而万物通也,上下交(交合)而其志同也’”。

和合学的这一“巨系统文化结构”的框架,显然来源于《周易》的“三才”思想。不过,在张先生那里,“三才”思想是被赋予了新的内涵的,那就是张先生所谓的“三界”说,即:

地:和合生存世界;

人:和合意义世界;

天:和合可能世界。

张先生说:“和合学从‘根底’说起,或者从最根本、最原始的现象讲起,就是人生存这一事实。有人的生存及与人生存相联系的‘八境’和‘八理’,才有其它一切。”^②可见,和合学是以人为出发点

^{①②} 张立文:《和合学概论》,第101、124—125页。

的。而人是“会自我创造的动物”^①，人的创造以“地”——生存的世界为舞台。所以，作为意义世界和可能世界的基础，“生存世界为和合学的下层结构”。但生存世界又不仅仅是一种基础，它之成为“生存世界”，亦有赖于意义世界和可能世界的“反哺”，用张先生的话说，就是“意义世界的价值规范通过可能世界的逻辑建构，转换为指导主体实践交往活动的信念系统和方法论系统，并使价值规范与逻辑结构在主体交往实践活动中和合为生存世界的新方式”。^② 这表明，生存世界之为生存世界，不是就其本然的物理意义而言的，乃是就“人生存”这一事实而言的。

正是由于“人生存”，所以“和合学基于主体规范意义，使生存世界与可能世界符合人的存在需要”^③。而这也正是和合意义世界的本质内涵。张先生说：“人力图赋予进入人的视野的一切对象以意义和价值，使‘地’（生存世界）和‘天’（可能世界）不再是自在的存在对象，而是在人之光普照下的有意义、有价值的存在，即为我的存在。”这意味着“人是天地间价值和意义的能动的、创造的主体”^④。“天地由于满足人的需要而获得价值和意义，天地间的万物的意义体现了人对事物的价值需要和价值态度；人在定位天地中定位自身，在为天地立心中立己之心，也在创造天地价值和意义中，获得自身的价值和意义。”这就是说主体人作为天地的核心，给予了生存世界和可能世界以价值和意义，并在这种给予的同时也获得了自身的价值和意义。从这个意义上言，“意义世界的价值和合规范，具有导向功能：（1）可能世界的逻辑规范、范畴应当向有利于实现人类的价值方向运演；（2）生存世界的实践变革应当向有益于人类实现其意义和价值方向发展；（3）意义世界在导向生存世界和可能世界实现

① 张立文：《新人学导论》，第30页，职工教育出版社1989年。

②③④ 张立文：《和合学概论》，第125、125、126页。

其价值和意义中,自我导向完善主体自身的方向进取。其总导向最终还是聚合到完善人、提升人这点上来,建构‘善’的世界”^①。

在和合学的巨系统文化结构中,可能世界被张先生看作是“本质上是人的自由创造,是人的思维能动的表现”。“可能世界的‘可能’,是指无逻辑上的矛盾,或者说能自圆其说的、完满的‘可能’。人的自由创造、设计的可能性,说明人自身是一能动的存在。人通过不断选择、设计可能世界来展现自身的生命智慧。”这种选择、设计和创造表现为主体观念和精神的整体和合过程,是人对生存世界即“真”世界的认知与对意义世界即“善”的世界的评价基础上的思维结晶。因此,“和合学的可能世界的范畴逻辑结构,是对人类认识机制的哲学提炼”^②。具体而言,可以表现为四个方面:

其一,思维创造的可能世界(“天”),高于存在或生存世界(“地”)。

其二,可能世界以其美、好、善、完满,表示对既存的生存世界的丑、坏、恶、坎陷的批判和否定。

其三,可能世界创造、设计,标志着人的主体观念世界在一定的特殊内外缘下所达到的具有共时性意义的心理——观念的状态空间,以便填补生存状态空间和意义空间,还给生存状态空间和意义状态空间制造转换的契机。

其四,可能世界变革生存世界的主体能动活动能否达到预期目标,取决于这种能动活动有无逻辑上转换的可能性;规范意义世界的价值系统能否确立,取决于理智的力量,而理智的力量又取决于可能世界逻辑结构周密严谨水平。^③

①②③ 张立文:《和合学概论》,第127、128、129页。

张先生说,意义世界的价值规范与生存世界的变革活动能否和合,取决于可能世界的逻辑结构能否建设一条贯通的蹊径。如果能够建设一条贯通的路径,则通过这条路径,和合的价值理想便现实化为和合的存相式能或结构方式;和合的存相式能或结构方式则理想化为新的和合价值理想。总之:

天、地、人三才的生存、意义、可能的三极世界,是以人为核心和基点而展开的世界。三界既是差异分殊,相互冲突、相互竞争,又是贯通融合,相互涵摄、相互转换,从而构成和合学基础理论体系结构。^①

三、和合学建构的内在机制

“人生存”,而有三界的和合,而三界和合,又遵从一定的逻辑建构机制,这就是差分、结构、转换、归致。

差分,即和合诸元素、要素的差异与分殊。张先生认为,和合是诸元素、要素在冲突融合过程中优质成分的和合生生。没有这种元素、要素的差异与分殊,便没有“和合学”的建构。所以“差分”是“和合学”建构的理论前提和现实依据。“这种元素、要素的差异与分殊,是一种连续不断的过程,也即是不断生生的过程,故称谓其为‘差分’。差分是和合学逻辑建构的理论生长点和生存的根据”^②。就此意义而言,和合的水平与程度怎样,取决于差分的高度与水平。如“算盘与电脑都是和合化的计算工具,前者差分水平低,和合体的功能亦低;后者差分水平高,和合体功能亦高”。因此“充分展现和合过程以及和合整体之间的结构、功能等差分特征,是和合学大厦的基础工程”^③。

^{①②③} 张立文:《和合学概论》,第129—130、132、133页。

结构,被张先生看作是“和合学”逻辑建构的理论中介。张先生说,“和合学”的建构,必须有建构“和合学”的结构方式。否则,各性质、品格、功能差分的元素、要素便是零散的、无序的、非逻辑的、非系统的。差分化元素、要素的和合过程,可看作是结构的生长过程。“从这个意义上说,结构是和合学逻辑结构的理论中心环节”^①。而此所谓“结构”,又分为和生结构、式能结构、融合结构、择优结构、和乐结构等。这些结构,其生成的过程即是元素、要素和合的过程;其差分、同构的关系即反映和合体之间的和合关系。“和合学的生存世界、意义世界、可能世界都以结构为中介,使各差分异质元素、要素的优质成分构成新和合体。其间形成结构的过程或结构方式选择的过程,就蕴涵着对差分异质元素、要素的分解择优的过程。在这里,结构是以选择为机制实现转换差分异质元素、要素的。和合学三界以及和合学自身系统的整体性,有赖于三界及和合学内部的相互联系,这种联系方式的多样性和强弱程度,就构成了和合学三界的复杂结构,并以结构为中介,使和合学三界构成一整体”^②。

转换,是“和合学”逻辑建构的动态机制,这种机制保证着和合体的内在变化或自我更新,体现着和合体的自我批判和自我否定功能。张先生说:“如果说结构是诸差分异质元素、要素到和合的逻辑中介,那么,转换就是和合体自我发展的理论关键。和合体从一种和合状态到另一种和合状态的变易过程,逻辑上必须通过结构转换来实现。因此,结构的转换,是和合学逻辑结构的动态机制或运演规则。”^③张先生认为,和合体的状态变化和发展可以逻辑地通过两种途径来实现:一是元素、要素的差分转换方式:即原和合体分解为相对独立的元素、要素,诸元素、要素及其相互之间,经

①②③ 张立文:《和合学概论》,第133、135、135—136页。

过冲突、选择、吸收、淘汰,而重新和合为新的和合体。二是结构的整体转换方式:即原和合体通过自我批判、否定,更新元素、要素,修复或调适结构,整体性转换为新的和合体。“两种方式通常相杂或相间进行。一般说来,具体事物多采取要素差分转换方式,如个体生物性生命的转换,生产工具的转换等;抽象事物多采取结构整体性的转换方式,如文化传统的转换,思维方式的转换。”^①

在和合学的逻辑建构中,“归致”所反映的是此建构的生生过程。“和合学的逻辑建构,是从生存世界无限多样性的差分元素、要素出发,通过结构的生长达到元素、要素的和合整体;并以元素、要素——结构的综合转化方式,实现和合体的变化与流行,理论地再现宇宙大化流行,变化日新的内在逻辑结构的生生机制”。^②

四、和合世界的整体贯通与生生

如前所述,“和合学”是以《周易》的“生生”为逻辑起点的,而实际上,“和合学”的整体建构,又都是为了再现宇宙生命的生生不息的流程。所以,张先生说:“和合学‘三界’所开显的是生命之生生不息。”^③在和合世界中,这种“生生”是透过三界之间的整体贯通来实现的。具体而言,“和合学”所成之和合世界又表现为六大层面:

- 和合生存世界的“境”——生存活动环境;
- 和合生存世界的“理”——生存行为原理;
- 和合意义世界的“性”——价值活动本性;
- 和合意义世界的“命”——价值行为使命、命运;
- 和合可能世界的“道”——逻辑活动之思维道路、道理;

^{①②③} 张立文:《和合学概论》,第136、137、377页。

和合可能世界的“和”——逻辑活动之义理和谐。

张先生认为,和合学所建构的这一三界六层系统,是立体性的,整体贯通的。这种整体贯通又差分为两类贯通机制:其一,同一世界内部纵向层间贯通;其二,和合三界之间横向界际贯通。沿着这种贯通,加之同界八维的序化反演,三界同维的级化反演,以及三界对待的偶化反演,而最终成就了和合世界的“圆通和美”。张先生说:

和合学内在层间转换和界内流行,以及界际转换和跨界贯通。达到和合学三界整体无碍,无碍即通。通则上下、内外、左右、表里无有不通;自然、社会、人我、心灵、文明亦无有不通;通则透,透则相对相关,不离不杂;然后能补,即互补互济;补则能合,即相互融合、相互涵摄,犹阴中有阳,阳中有阴,负阴而抱阳;合则和,阴阳“冲气以为和”。即“乾道变化,各正性命,保合太和”。物所受为性,天所赋为命,“阴阳会合冲和之气”,便是“太和”。此解与老子释“和”同,即最优美的和合境界。^①

张先生认为,和合学的三界六层,并非一种先验的理论图式,乃是人类文化千百万年历史演化的结果。在人类的童蒙时期,在民族的幼稚状态和个体的自在存在中,因差分水平极低,人类文化、民族精神和个体思维均处于元始混沌和合状态,既没有三界六层的分化,更没有八维四偶的流行。人类经过漫长的文化历史发展过程和文明进步奋斗,人类文化、民族精神和个体思维在生生不

^① 张立文:《和合学概论》,第383页。

息中不断分序分维,进而分层分级,并在新的层次上继续生生不息,重新分序分维,直到构造出“和合学”所揭示的整体贯通、大化流行结构。

以上所述,是“和合学”体系中与《周易》关系比较密切的部分内容。从中不难看出张先生的“和合学”建构与传统易学的关系。不过,张先生的“和合学”建构,目的是为了回应中国文化面临的来自三方面的挑战:“一是人类共同的五大冲突(人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、不同文明间)的挑战;二是西方文化的挑战;三是现代化的挑战”。^① 换句话说,张先生的“和合学”建构,其目的是要在对民族文化及世界文化的反思的基础上,以一种前瞻性的姿态,“从时间结构、空间结构、义理结构阐释 21 世纪的和合之道”^②。张先生说:

在此文化多元冲突,多元融合的错综复杂的后冷战时期,价值观念的冲突是导致世界变局和多元冲突的原因之一。因此,不能建构一种融合各种文化价值观为基础的文化价值体系,人类便不可能共同面对自然、社会、人际、心灵和文明的五大冲突的挑战,既不能给人的生存提供充足、舒适而无污染的自然生活资源和“元境”;亦不能给人的生存提供一个安定有序、富裕文明的社会生活的“理境”;也不能给人的生存提供一个互助、互爱、互尊、互信的人我生活活动的“己境”;以及人人心灵愉悦的艺术生活活动的“心境”;各种不同文明间的宽容开放、和平共处的“和境”。这就迫切需要建构一个新的、能融合各种价值观的、能化解五大冲突挑战的文化价值系统。笔者认为,“和合”文化价值系统,是未来 21 世纪文化方式的最

^{①②} 张立文:《和合学概论》,“自序”,第 2、10 页。

佳选择。这就是为什么笔者把“和合学”作为 21 世纪的文化战略来建构的原因所在。^①

这一点,“和合学”究竟能否做到,和做得怎么样,现在回答为时尚早。但有一点可以肯定,张先生至少是作出了自己的努力,并提出了一套颇为新颖的致思理路。也许这比问题的解决本身更其重要。

站在 20 世纪中国文化发展史的立场,如何评价张先生的和合学建构,是一个颇难把握的问题。著名哲学家张岱年先生说:“在世纪交替之际,国内外学术界都在思考 21 世纪的文化战略问题。张立文同志经过深思熟虑,率先提出和合学,撰著《和合学概论——21 世纪文化战略构想》一书,提出了独创性见解,具有很高的学术水准、理论价值和超前见解。”“和合学作为 21 世纪文化战略的构想,是当前最系统、最全面、最有创见和学术价值的佳作。”^②张岱年先生的评价,侧重于文化战略的方面,算是一家之言。但我认为,如果从哲学的层面说,和合学的体系尚存在着诸多问题。首先,在和合学的整体结构中,有一些术语,如“八境”“八理”等,可以看作是和合形上学中带有本体论意义的范畴,但这些范畴的属性、功能是什么?何以可能?和合三界的展开过程与这些本体论范畴又有什么样的关系?张立文先生未能予以说明。其次,由于这种本体建构的先天不足,使得和合学体系的形上建构,也缺乏足够的力度。尽管张先生为此绕了不少圈子,但总难逼近和合世界的形上层面,以至于以“人生存”为出发点的和合学体系,在展开和合三

① 张立文:《和合学概论》,“自序”,第 15—16 页。

② 张岱年:《理论价值和超前预见——推荐〈和合学概论——21 世纪文化战略构想〉》,《中国图书评论》1998 年第 6 期。

界之后,却找不到终极归属。第三,由于在本体和形上层面的建构中均存在一定的问题,所以使号称和合形上学的体系建构,更像是一种单纯的方法论探讨。也许正是因此之故,张先生特在《和合学概论》中加副标题曰:“21 世纪文化战略构想”。

第九章 1949 年以来台湾地区的易学研究

第一节 台湾易学研究概说

自 1949 年国民党退守台岛后,台湾的易学研究,经历了与大陆不同的发展历程。总起来说,他们仍然沿袭了民国时期的学术作风和思维路向。如 1949 年以前便已具有一定影响的学者屈万里、高明、方东美等人,这一时期仍很活跃。加之他们均执教于台岛各高校,从学者众,所以,台岛“《易》学的薪传与后续的研究甚为活络”^①。以台湾经学研究的重镇——省立台湾师范大学为例,自高明等人于 1956 年创办国文研究所以来,以易学研究而获得博士或硕士学位的就有下列诸位:

获得博士学位的有:

胡自逢(《周易郑氏学》、1966 年)

黄庆萱(《魏晋南北朝易学书考佚》、1972 年)

徐芹庭(《汉易阐微》、1973 年)

林文彬(《船山易学研究》、1994 年)

赖贵三(《焦循雕菰楼易学研究》、1994 年)

获得硕士学位的有:

^① 黄沛荣:《近十年来海峡两岸易学研究的比较》,《周易研究》1989 年第 1 期。

王忠林(《周易正义引书考》、1958年)
马光宇(《周易经文注疏校正》1961年)
徐芹庭(《易来氏学》、1968年)
王基西(《北宋易学考》、1978年)
龚鹏程(《孔颖达周易正义研究》、1979年)
陈正荣(《张载易学研究》、1979年)
朱介国(《易爻指例》、1985年)
江弘毅(《朱子易学研究》、1985年)
江超平(《伊川易学研究》、1986年)
杨阳光(《易经忧患意识研究》、1986年)
南守基(《易经卦象初探》、1987年)
江弘远(《惠栋易例研究》、1988年)
赖贵三(《项安世周易玩辞研究》、1990年)
江婉玲(《易纬释易考》、1991年)
王汝华(《熊十力易学思想之研究》、1991年)
林文镇(《俞琰生平与易学》、1991年)
张朝南(《周易本义与朱子语类易论比较》、1993年)
陈志远(《朱震汉上易传研究》、1993年)
林丽雯(《李光史事易研究》、1995年)
杨百菁(《易爻义例之研究》、1997年)^①
由台湾师范大学一例不难看出,台湾地区的易学研究,特别是

① 赖贵三:《台湾周易研究之回顾与展望》,(韩国汉城)第十八届中国学国际学术会议论文。

“学院派”的易学研究是很发达的^①。

大体说来,50年来台湾地区的易学研究,略可分为三个发展阶段:第一个阶段为五六十年代,可以看作是台湾易学研究的起步和酝酿期。这一时期的特点是,研究的主体,主要由随国民党退居台湾的、在此之前已有一定学术成就的经学家构成。研究的成果,主要是重印在大陆时期曾经出版或已经撰毕而尚未来得及发表的易学著作。因此,这一时期的易学研究在很大程度上带有适应偏安现实,重续民国作风的过度色彩,还谈不上有什么真正的特色。但是,由于上述经学家多积极从事于教学和人才的培养,所以,这一时期,也可谓之台湾易学人才的培养期。第二阶段为七八十年代,可以看作是台湾易学研究特色的形成期。这一时期的特点是,第一代经学家在继续贡献着他们的力量的同时,由他们培养出来的学生开始崛起,并渐渐地成为易学研究领域里的中坚。与此相适应,易学研究的队伍和领域也随之扩大,多学科、多视角和多元化的研究格局形成,大批的各具特色的研究成果发表,可谓盛况空前。第三阶段为90年代,在这一阶段中,由第二代学者培养的易学新人开始出现,但由于第二代学者尚处于中坚层面,由他们构筑的研究格局一时还很难打破。所以,刚刚露出端倪的第三代学者能否形成自己的研究特色,并进而开拓出新的研究领域,目前尚是一个未知数。

由于第一代经学家的苦心经营,使得台湾“学院派”的易学研

① 黄沛荣先生说:“有人将此地(指台湾——引者)研究《易经》的人士分为‘学院派’(大学师生)、“学会派”(文教团体)、“职业派”(易术人士)三派,这种分类虽未必尽然,但是学术背景不同的人士,他们在研究目的、态度、方法和资料的取材及诠释上,确实有很大的歧异。若从研究报告的质与量方面来看,所谓‘学院派’应该是研究的主流;可是若论对于整个社会各层面的影响,则又以后二派的势力较大。”(《近十年来海峡两岸易学研究的比较》)

究,始终处于台湾易学研究的主流地位,这也使得他们的研究方法和研究成果更多地浸染了经学的味道。例如他们比较注意利用传统经学的方法整理易学文献(包括辑佚、考注、文字音韵的研究等),挖掘古代典籍中向来为人所忽视的易学材料,并在此基础上努力恢复古代易学的真实面貌。另外,由于资料整理方面的工作比较扎实,他们在易学史的研究和易学思想的研究方面也颇有佳绩。兹分三个方面予以介绍:

1.《周易》经传的研究

50年来,台湾地区在《周易》经传的研究方面,成果颇为丰硕。老一代的学者如屈万理、高明、南怀瑾等都曾出版有这方面的专著,如屈万理先生撰有《先秦汉魏易例述评》、《周易爻辞中之习俗》、《周易卦爻辞成于周武王时考》、《周易集释初稿》等,高明先生撰有《易象探源》、《读易随笔》、《周易研究》,南怀瑾先生撰有《易经演讲论集》、《周易今注今译》。这些易学著作,都重视以文献的考证和整理为基础,得出研究结论。其他如程兆熊的《易经讲义》、吴康的《周易大纲》、李汉三的《周易卦爻辞释义》、戴琬璋的《易传之形成及其思想》、于纫兰的《周易卦爻象象辞义论》、朱维焕的《周易经传象义阐释》、黄庆萱的《周易读本》、傅隶朴的《周易理解》、林汉仕的《易传评诂》、黄沛荣的《周易象象传义理探微》、林政华的《易经成语研究》等,也都十分重视对《周易》经传的基本问题等作出颇有理据的解说。

2. 易学史的研究

台湾地区的易学史研究起步较早,60年代便已开始。如戴君仁先生撰作于60年代初期的《谈易》,内容涉及《易传》与道家、汉代易学、王弼易学、宋代图书之学、伊川易学等,是一部系统梳理中国易学史的著作。高怀民先生的《先秦易学史》、《两汉易学史》、《宋明元易学史》,则更加全面地描述了中国易学史的发展历程。

此外,断代史的研究和人物专题的研究也颇可观,如胡自逢的《先秦诸子易学通考》,黄庆萱的《魏晋南北朝易学书考佚》,徐芹庭的《两汉十六家易说阐微》、《魏晋七家易学之研究》,简博贤的《魏晋四家易研究》等,可以看作是易学断代史的研究成果;程石泉的《雕菰楼易义》,林丽真的《王弼老易论语三注分析》,胡自逢的《周易郑氏学》,何泽恒的《焦循研究》,曾春海的《朱子易学探微》,《王船山易学探微》,龚鹏程的《孔颖达周易正义研究》,周林静的《邵雍易学之研究》,陈正荣的《张载易学之研究》,赖贵三的《项安世周易玩辞研究》、《焦循雕菰楼易学研究》等,则反映了台岛易学人物专题的研究水平。

3. 易学思想的研究

易学文献的辑佚和考证,易学史的研究也都离不开易学思想的研究。但相对而言,有些学者比较侧重于专门研究易学的思想及哲学,如方东美、牟宗三、刘百闵、杜而末、唐华、陈瑞龙等。方东美先生没有专门的易学著作,但在其一系列的著作中,方先生对易学及大易精神作了很有特色的诠释。牟宗三著《周易的自然哲学与道德涵义》,刘百闵著《易事理学序论》、《周易事理通义》,杜而末著《易经原义的发明》和《易经阴阳宗教》等,都比较注意发挥《周易》中的义理思想。其他如高怀民的《大易哲学论》、李焕明的《易经的生命哲学》,陈瑞龙的《周易与适应原理》,唐华的《中国易经进化哲学原理》等,也都是从哲学方面研究《周易》的专著。此外,台湾士林派哲学家罗光主教,近年来也一直重视对《周易》的研究,企图以《周易》为桥梁,进行天主教之“本土化”的诠释工作,也颇值得注意。

除以上所述外,台湾的科学易研究亦很火热,兹不多论。

总之,台湾地区的易学研究,“由于没有经历过对儒学和唯心主义哲学的猛烈的批判,在中国哲学的继承和发扬方面阻力较

小”^①。所以,传统色彩较浓,既有类似于清代汉学的辑佚、考注,又有类似于宋代义理之学的哲学研究;传统的象数与易理之争,则偶尔以科学易与义理易的面目重现于学术论坛;而媚世的心态和利益的驱使,也使占卜迷信堂而皇之地在易学领域占据了一席之地。其中,文献的辑佚和考证,以恢复易学的本来面目,诠释易学的本来内涵为职志,带有极强的我注六经的倾向,与大陆学者强调的“坚持严格的历史性”,颇有相通之处。而其易学哲学的研究,则以表达自我的主观体验,附会自我的哲学认识为目的,表现出极强的“六经注我”的色彩,与大陆学者以唯物史观为指导的易学哲学研究颇有区别。而易学史的研究则彼此互有长短。近年来,随着两岸学术交流的加强,在易学研究领域也表现出了相融互补的发展趋势。

由于台湾地区的易学研究成果颇为丰硕,本章以下诸节只选取部分代表人物作为介绍对象,以企收到窥斑知豹之效。

第二节 《周易》经传的研究

一、屈万里及其《周易》经传研究

台湾已故著名经学家、古文字学家屈万里(1907—1979年)先生,“年十六,始读《周易》”^②,尔后,又在研究甲、金文及其他诸经的过程中,不断丰富自己的易学观点,撰写了一系列有关《周易》经传的考证性论文或专著,如《易损其一考》、《周易卦爻辞之习俗》、《周易卦爻辞成于周武王时考》、《易卦源于龟卜考》,以及《周易古

① 方克立:《20世纪中国哲学研究的回顾与展望》,《中国社会科学院研究生院学报》1996年第5期。

② 屈万里:《先秦汉魏易例述评》“自序”第3页,[台湾]学生书局1985年。

义补》、《汉熹平周易石经残字集证》、《先秦汉魏易例述评》等。这些论文或专著，“善考索，精鉴别”^①，多能发前人之未发。因此，虽然在他一生的学术活动中，易学的研究并不占据最重要的地位，但他所提出的许多观点还是颇具较高学术价值的。

(一)关于《易经》

关于《易经》，屈先生大致有这样一些看法：卦源于卜，八卦、六十四卦及卦爻辞同出于周武王之时，其性质本为占筮，但卦爻辞中亦包含了当时社会的风俗习惯，可以作为研究古代社会的史料。

1. 卦源于卜

传统易学向有“伏羲画卦，文王重卦”之说（关于重卦，还有种种说法），进入本世纪以后，由于实证方法和历史主义的方法被引进到经学及史学的研究中，经学旧说均受到一定怀疑。八卦和六十四卦究竟产生于何时，也成了讨论的问题之一。屈先生在研究甲骨卜辞的过程中，发现易卦中的许多现象与甲骨卜辞之间颇有一些相通之处。屈先生综理其义，举出四证：

其一，殷人占卜，有一事数卜的习惯，甲骨刻辞对数次卜问的记载，又有“先下后上”之例。在卜旬的刻辞里，这种现象尤其显著。“先下后上”与《易》卦爻画的顺序“恰恰如出一辙”，似不可以“偶合”视之^②。

其二，卜龟的凿灼和兆纹，都是左右相对，其卜辞也往往是左右对贞，俨然与《易》卦两卦反对、或两卦相对（非覆即变）的意味相同。“这些，都可以说明了龟卜和《易》卦是息息相关的”^③。

其三，甲骨卜辞有“相间为文，正负相反”和“自上而下，一正一

① 《屈万里先生行述》，见《屈万理先生文存》第六册，第2145页，[台湾]联经出版社1985年。

②③ 屈万里：《易卦源于龟卜考》，[台湾]《中央研究院历史语言研究所集刊》二十七本（1956年4月）。下同。

反”之例，这与《易》卦初、三、五为阳，二、四、上为阴，一阴一阳，相间成卦的现象亦颇相同。“这现象，也决非‘偶合’二字所能解释的”^①。

其四，殷人用于占卜的龟壳，其盾板和龟甲上面各有花纹，但二者的花纹却各异其趣。腹甲有中，其数为九；盾板无中，其数为六。据《周书·武顺篇》：“人有中曰参，无中曰两。……男生而成三，女生而成两。”则有中的是阳性，无中的是阴性，恰与《易》卦代表阴阳的九、六之数相合。“如此说来，《易》卦九六之数，大概也是由于龟卜而起了”^②。

根据以上四条理由，再依据甲骨刻辞与筮占的不同特征，屈先生断定：“《易》卦(八卦和六十四卦)乃源于龟卜。”而由于画卦的目的是为了占筮，三画之卦不能变动，无法用于筮占，只有六画之卦才能用以揲蓍布爻，所以“八卦和六十四卦，必然是同时的产物”。“即卦辞和爻辞，也必然是和画卦同时产生的”^③。

2.《周易》卦爻辞成书之年代

既然《易》卦源于龟卜，则《易》卦之形成必当在殷卜盛行之后。而“殷人的王几之地，在黄河下游，距江淮之间较近，交通也比较便利，所以得龟也较容易。周人辟处西陲，距江淮之间既远，交通又甚不利，自然得龟甚难。周人发现用蓍策以济龟卜之不足，就地理环境说，是有其需要的。龟卜的手续繁琐，蓍策的手续简变；又繁琐趋于简便，就事物演化的通例说，是顺乎自然的”^④，因此，屈先生推定《周易》卦爻辞之成书当在西周初叶，具体一点说，当在武王之世。屈先生列举了三条理由：

其一，关于“享西山”。屈先生有一个基本的看法，认为《易经》卦爻辞中的“西山”、“岐山”、“西邻”、“西南”等，多是指周人之地。

①②③④ 屈万里：《易卦源于龟卜考》。

如其释《既济》九五“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”的“西邻”，《升》六四“王用享于岐山”中的“岐山”，随上六“拘系之，乃从维之，王用享于西山”中的“西山”说：“西山当亦为岐山。岐山为周人发祥之地，周初之君，祭享频繁。此享于岐山之王，以情势推之，大抵非文即武。更味《随》上六爻辞，知必为以俘虏献享之事，疑亦与殷周之战事有关。而其辞径称曰王，不曰某王，则作者与此王同时，且为周人，亦可以断定。”^① 又其释《坤》“利西南，得朋；东北，丧朋”说：“今按卦爻辞作于殷周之际，成于周人之手，其辞颇有寓宣传于卜筮之意。既济九五：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福’；即《诗·皇矣》：‘乃眷西顾，此维与宅’之比，以示天命之归周；是其最著者也。西南东北诸语，义亦类此。盖纣都洹水之滨，周在渭水之域，一居西南，一居东北。周人冀殷人之归己，恶周人之附殷，故于征行之人，告其来西南则利，则得朋，往东北则否，遂其天与人归之愿，此揆诸情势而可信者也。”^② 可见，在屈先生看来，上述卦爻辞中的西或西南均指周人之地。而辞中又载有时王献享之事^③，则其作者一定是周人。

其二，关于“康侯”。《晋》卦辞曰：“康侯用赐马蕃庶，昼日三接。”“康侯”，近人顾颉刚释之为武王之弟康叔。屈先生认为，周公摄政之时，曾封康叔于卫。而卦辞称康叔为康侯（不称卫侯），说明“作卦辞时尚在康侯封卫之前，亦当在武王之世。以是知卦爻辞作于西周初叶”^④。

① 屈万里：《说易》，《图书月刊》第一卷第三期（1940年3月）。

② 屈万里：《周易卦辞利西南不利东北说》，《中央日报·文史周刊》第六十五期（1947年10月27日）。

③ 参见屈万里：《周易卦爻辞中之习俗》一文中的“用俘祭祀”条，《国立中央大学文史哲季刊》第一卷第二期（1943年10月）。

④ 屈万里：《关于周易之年代思想》，《读书通讯》第四十六期（1942年7月）。

其三,关于“迁国”。《益》六四曰:“中行告公,从。利用为依迁国。”按《书·康诰》“殪戎殷”,《中庸》引作“壹戎衣”。所以“依”即殷,此指殷遗民。屈先生说:“……及周之既克殷也,乃大迁殷民而西。《尚书·多士》曰:‘我惟时其迁居西尔!’又曰:‘尔小子,其兴从尔迁!’则不惟迁其壮夫,且冀迁其子孙;此克殷以后事也。”^①

以上三条,第二条证明卦爻辞作于康侯封卫之前。第三条证明卦爻辞作于克殷之后。第一条则从周人地望及风俗习惯,证明作者当为周人。因此,屈先生断定《周易》卦爻辞当作成于周武王之时。

3.《周易》卦爻辞的性质

屈先生认为:“历代说经有一通病,即以经为圣人手定,圣人者,神化莫测,其言皆奥衍鸿深,而不容以浅近目之是也。群经如是,《周易》尤甚,故于卦爻至浅至易之辞,辄以至深至奥之说解之,涂附穿凿,郢书燕说,陈义愈高,而去易之本愈远。此无他,实‘易历三圣’一语,有以蔽之耳。”^② 实际上,“易之为书,只为占筮而设。……《系辞传》谓‘易有圣人之道四’,已涉浮夸;汉人三易之论,更臆度之言,非易义所有矣。盖古人迷信甚深,事事必征于卜筮,甲骨刻辞无论矣,即就《仪礼》及《国语》、《左传》诸书观之,尤可见两周时代求神问卜之情状。此《周礼》书中,所以有太卜专官,以掌三易之法也。易之用为占筮,易之辞亦无奥义。今就上下经观之:其于卦之顺序,则以倒转为次,若是者凡五十六卦,如屯倒为蒙,需倒为讼是也。其不能倒转者八卦,则以相对为次,如乾与坤对,坎与离对等是也。其于辞也,多随意取义,初非依据八卦之象类而为之。故六十四卦卦辞,惟泰否二卦‘大往小来’、‘小往大来’

① 《周易卦辞利西南不利东北说》。

② 《说易》。

之语，若有取于上下二体，自余一繇可确定为根据卦象而熔铸成辞者。爻辞多就卦爻初中上之位取义，尤未尝沾沾于八卦所表之象，经文具在，可覆案也。故其书在语文递变后之今日读之，故觉聱牙佶屈；而在当时，要必老妪都解，盖占筮所以供众用，其辞其义必不应奥衍鸿深，致使天下无一解人也。后人目易为六经之原，以为博大精深，非常人所能测者，乃瞽目以为说，非易义之本然也”^①。可见，在屈先生看来，《周易》本为占筮之书，并没有什么微言大义存于其中。

但是，屈先生并没有因此而否定《周易》一书的价值，认为只要实事求是地阐明它的本来面目，则它可以作为研究古代社会史的重要资料，帮助人们认识当时社会的真实情况（包括风俗习惯）。

（二）《易传》解经的体例

关于《易传》，屈先生的基本看法是：“《十翼》各篇，相传皆孔子作，而《文言》、《系辞》两传，就文辞观之，已决非春秋人手笔；且明著子曰，知其必非孔子作也。说卦传‘帝出乎震’一节，已袭终始五德之义，可断其产自邹衍以后。《杂卦传》一篇，西汉初叶诸书中，从未征引，颇疑即扬子法言，所称易损其一，而为宣帝时人所伪，访诸河内女子以售其欺者。（见拙著《易损其一考》）大抵《十翼》诸篇，以《彖》、《象传》为较早，《文言》、《系辞》次之，《说卦》三篇最晚，就诸书所征引观之，除《杂卦传》外，其余皆传自先秦，则约略可定也。”^②基于这样的认识，屈先生重点考索了《易传》的解经体例。

1.《彖》、《象》两传的解经体例

屈先生认为：“彖象传固常以卦象卦德说卦名卦辞，然皆就二体之象义，以发挥其哲理，既非汉人牵引象类，以推寻易辞一字一句所自来之比；尤无求象之术，……其释爻辞也，则就初中上之位，

^{①②} 《说易》。

及阴阳之当否,与敌应之关系,以说其吉凶之故,犹未失经文本谊。”^① 具体而言,约有如下诸项:

就卦例说,其或“以反对之义说之”,或“以爻义言之”,或“以内外二体言之”,或“以通体之象言之”,或“以阴阳消长为说”,或“一卦中每兼申诸义,不专主一例”。“彖传释卦之例,不过如此。且亦未尽有征于经文”^②。

就卦象卦德说,其于卦象,则乾为天,坤为地,震为雷,巽为风、为木,坎为水、为雨、为云、为泉,离为火、为明、为电、为目、为女,艮为山、为男,兑为泽、为水、为女。其于卦德,则乾为刚健,坤为柔顺,震为动、为刚,巽为巽、为柔,坎为险,离为明、为柔,艮为止、为刚,兑为说、为柔。“彖象传之说卦象、卦德,其简单如此。盖初未为以象数解易者设也。”^③

就爻例说,凡二五称中;凡阳居五,阴居二,皆曰中正、正中、中直,方中正、正中、中直者皆吉,中者则多吉;三四爻义每相通,以反对后,则三为四,四即为三也;初爻居卦之最下,故其义为下、为卑、为本、为始、为穷;凡上爻称上、称亢、称终、称末、称穷;凡爻之所居曰位,五爻曰尊位、天位、帝位;凡阳居初、三、五,阴居二、四、上曰当位、得位、正位、位正当;凡阳居二、四、上,阴居一、三、五曰不当位、位不当、失位、非其位、未得位;凡言当位者皆吉,言不当位者皆凶;凡初四、二五、三上,阴阳互异曰应、曰与;不应则称敌、无与、未有与、不相与;凡应者多吉,敌者则多凶;凡爻居爻上曰乘,柔乘刚多凶,刚乘柔则曰柔遇刚、刚接柔、刚柔际、刚柔接,凡此则吉;盖爻位比邻者皆自有关,乘刚遇刚,皆相关中之一义。

就辞义说,凡爻之奇者称阳,偶者称阴;阳谓之刚,阴谓之柔;

① 《说易》。

②③ 屈万里:《先秦汉魏易例述评》,第6、12页。

阳称大,阴称小;阳为君子,阴为小人;阳为丈夫,阴为小子;阳为男,阴为女;阳为贵,阴为贱、为顺;阴阳杂曰交、曰文;凡卦上体谓之外,下体谓之内;之外曰往、曰上行、曰进;反内曰来、曰下下;自下渐上曰长。

除以上体例外,“至于爻位相似,而吉凶或别者,则多由卦之时义不同。故卦义之所贵者为时”^①。总之,“彖象传之述易例,大要如此;且亦未尽合于经文也。”^②

2.《文言传》、《系辞传》、《说卦》解经的体例

屈先生认为:“文言传之述易例,大要祖述彖象传,而或小异。”^③其同者如谓二、五为中,以初爻为下,以上爻为穷、极、高,以四爻为上下、为进退、为或、为疑,以五爻为天位等等,“皆与彖象传之义无殊”^④。其小异者或引申彖象之义者,如谓九二为正中,“与彖象传命辞小异”^⑤;其释乾九三、九四曰“重刚而不中”,则即“彖象传爻位比邻因生吉凶之义焉”^⑥。

至于《系辞传》之解《易》,亦有源于彖象二传者,如卦分阴阳、小大,初爻为本、上爻为末,贵中、贵当位、贵相应等,“固与彖象传无殊也”^⑦。其他如卦以明象说、太极生八卦说、六爻三才说、天地之数说等等,则又为《系辞》所首揭。而其说爻辞者十九事,皆就经文,衍为义说,以昭劝戒,则更属于借题发挥了。

《说卦》三篇,或源于《系辞》,如言三才;或同于《彖》《象》,如述卦德。但其以八卦配方位、四时等等,则又不免“推衍引申,乃至附会”。

(三)研究《周易》的方法

作为一名经学家和古文字学家,屈先生不仅稔知古代文献,还很重视考古发掘的材料,加之曾于40年代入受实证主义的研究方

①②③④⑤⑥⑦ 屈万里:《先秦汉魏易例述评》,第40、42、42、44、42—43、45、51页。

法影响至巨的中央研究院历史语言研究所从事甲骨文的整理与研究。因此,他的易学研究,既不同于传统经学家之神化其说,又有别于古史辨派之唯疑是尚。而是十分强调考索鉴别,阐明其真相。屈先生对于汉、宋易学研究中的推衍附会颇为反感,认为“以义理说易,固于易道为近是也,乃因此坐蔽,而周易真相,遂不得明。彼王韩之注,杂取老庄之义;程子之传,靡以性理之说,是又歧中生歧”。“以象数说易者,其穿凿尤甚……牵强纤巧,直同玩物丧志也”。至于清代名家,“于训诂多据古义;然因拘于象数,故其说亦不免穿凿”^①。

与上述历代学者相比,屈先生认为,今人生当“五四”新文化运动之后,思想解放,不复为迷信圣人之观念所蔽。生当甲、金文材料出土之后,得据以作比较之研究。兼之清代学者在训诂、音韵及辨伪古籍等方面已经取得了颇为可观的成绩,因此“从事于《周易》之探讨,其真相当不难大明也”^②。为此,屈先生特拈出三项治易之原则如下:

其一,以经观经,以传观传。屈先生说:“盖古者以易为出于三圣之手,先圣后圣,其揆一也。故以为传之义即经之义。实则姑无论经传出诸何人,尚无定论。即使其果出三圣之手,亦未宜一而同之。”屈先生讨论了《易传》各篇解易之特色(见前),强调“皆应分别观之,不可以为传之说尽得经之义也。故以经文之义训,比照经文;以传文之义训,比照传文。传文有合于经者,自当取以参证;其不合者,不必强取以为说,庶几各还其真,而不致有鹿马鼠璞之误会矣”^③。

其二,注释之书,当知所取舍。屈先生说:“历代说易之书,汗牛充栋,穷毕生之力,或亦不克尽读,故不得不有所抉择。”^④ 抉择

①②③④ 《说易》。

的标准是：从注疏入手，对于汉人经说，不必深探其注易之体例，重点关注其训诂及对异文的考释。对于宋明诸说，尤其是关乎图书先后天之学者，则不必读，“直束之高阁可矣”。至于清人的著作，大半可读，“然亦只宜注意其训诂，不必泥其易例”^①。

其三，甲骨、金文，可资考证。屈先生认为：清代考据之学，超越前代，文字学的研究，收获尤其之大。但于金文未能大量运用，于甲骨文则更未注意。而这两种文字，皆与《周易》的产生时代相先后，所以可取以资证者很多。“学者潜心研求，当不少惊人之发现也。”^②

总之，“研究《周易》，首先要了解经文。经文有经有传；传的意见，并不一定尽合经文；所以要以经观经，以传观传。然后从训诂、文字、音韵等方面入手，参以金文、甲骨文及其他考古学、以及先秦文献等资料，客观地寻求经文的本义。本义既明，才能利用《周易》经传的资料，分别作各方面的研究。”^③

二、高明及其易学研究

台湾已故著名经学家、教育家高明先生，一生研《易》，早在去台湾前，就曾发表易学研究的力作《连山归藏考》和《易图书学传授考源》等学术论文。到台湾后，又先后撰有《五十年来之易学》、《孔子的易教》、《易象探源》等易学专论，影响颇大。高先生长期执教于台湾师大国文系，弟子众多，当今台湾的易学名家如胡自逢、黄庆萱、徐芹庭等，均出其门下。本节即据上述几篇专论，对高先生的易学思想作一介绍。

①② 《说易》。

③ 屈万里：《推衍与附会——先秦两汉说易的风尚举例》，《屈万里先生文存》第一册，第104页。

(一) 孔子的易教

孔子与《周易》经传的关系,历史文献中有两种记载:一是《论语·述而》所谓“五十以学易”;一是《史记·孔子世家》所谓“孔子晚而喜易,……曰:‘假我数年,若是,我于易则彬彬矣。’”在前一条记载中,“易”字又有《鲁论》与《古论》的不同。若从《鲁论》,则“易”作“亦”,属下读。否定孔子学《易》的人一般都比较看中《古论》与《鲁论》的这一区别。历史上的有些易学家,虽然并不根据《鲁论》否认孔子学易,但却根据《史记》中“孔子晚而喜易”一句,怀疑《论语》中的“五十”当作“卒”,孔子学易当在七十岁以后。高明先生通过对先秦文献的考证,认为“‘五十以学易’这一句,是没有一点错的”^①。但这也并不等于说《史记》“孔子晚而喜易”的记载有误,“喜易”和“学易”不同。《论语》云:“五十以学易,可以无大过矣。”这是从自己修身的方面说的,“五十以学易”的效果,是“可以无大过”。《史记》云:“假我数年,若是,我于易则彬彬矣。”这是从自己对易学的贡献说,“晚而喜易”,从事于易学的著作,其效果是“若是,我于易则彬彬矣”。

在作出了这样的梳理后,高先生对孔子的易教进行了讨论。高先生认为,就《论语》的记载而论,孔子的易教可以表现为两个方面:一是“可以无大过”;一是“不占而已矣”。“《论语》里所载孔子论易的话,实在只有两条;而这两条却把孔子易教的精微,透露无疑了”,为什么这样说呢?“《周易》这本书本来就是供作占筮的。而孔子却说‘不占而已矣’,特别强调《周易》书中蕴涵的义理,可以供人探索、玩味、体会、实行”。同时孔子又从“学易”可以“无大过”的角度揭示了《周易》这部书“并不是卖弄虚玄变化,专耍思想的游

^① 高明:《孔子的易教》,《易经研究论集》第63页,[台湾]黎明文化事业公司1981年(下同)。

戏,而是帮助进德修业,提供生活的南针的一部书”^①。因此,使《周易》“脱离了神秘的色彩,而成为世界上最早的、也是最奇妙的一部哲学巨著”^②。

根据《论语》所载孔子论《易》的基本精神,高先生进一步分疏了《易传》所载孔子论《易》的言论。孔子论《易》的话,见于《易传》书中的,有两部分:一部分是《文言传》(有6条);一部分是《系辞传》(有23条)。关于《文言传》,高先生说:

在这六条中,孔子将乾卦六爻的爻辞一一加以阐述,丝毫不涉及神秘或迷信。他只是阐述乾卦六爻的义理,他只是从时与位阐述一个领袖人物应该怎么做。……在这六个阶段(时),各有不同的地位(位),领袖人物所以自处的道理,孔子一概归之于进德修业,而以得位居中为尚,以忘危亢进为戒,可以说把《周易》的大义已经阐述得十分清楚。这和《论语·述而篇》所说“可以无大过矣”,不是正相符合吗?^③

关于《系辞传》,高先生认为,除第6条与《文言》重复外,其余22条可以分成三大类:一是总论《周易》大义(1、9、10、12、13、23);二是就《周易》卦爻辞而阐明易理(2、4、5、7、11、14、15、16);三是泛论义理而取《周易》卦爻辞为证(8、17、18、19、20、21、22)。高先生特别对第一类的各条进行了阐述。如他对第九条“子曰:‘知变化之道者,其知神之所为乎?易有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占’”解释说:

《周易》的义理寄之于辞,圣人制易,是以阐明义理为主,

①②③ 高明:《孔子的易教》,《易经研究论集》,第59、60、64页。

所以首先标揭出“尚辞”。如果义理得到了,自然不需要占筮,所以孔子说过“不占而已矣”的话;……宇宙、社会、人生永远是在变动之中的,时(时间)在不断的变,位(空间)在不断的变,人如何能适应这种种不断的变,而做到恰好(中),这就是《周易》所要告诫我们的义理,所以圣人其次要标揭“尚变”。圣人从《周易》的变化之象,体认到文化方面惟有不断的创造革新,才能适应宇宙、社会、人生不断的变化,所以圣人又标揭出“尚象”。圣人虽明知义理之所在,但要使得蚩蚩群氓照着这种义理去做,在民智蒙蔽的时候,就不得不以神道设教,而使用卜筮,所以圣人也标揭出“尚占”。圣人的“尚占”,并不是迷信鬼神,而只是推行教化的一种方便法门。孔子惟恐人误解圣人的“尚占”是迷信鬼神,所以才在引用恒卦九三的爻辞时,提示出“不占而已矣”的那句话。“尚占”是教化下愚用的,“不占”是启发上知用的,孔子这两种说法,看似矛盾,而实不矛盾,并且相辅相成,这是我们必须了解的。^①

关于第二类和第三类,高先生认为,它们都是阐发义理,使人寡过的,不难一见而知,无需再加申述。不过,第二类就《周易》卦爻辞来阐明义理,“大概是孔子对《周易》的批注,或是弟子听孔子讲易时的笔录,像这样的随文阐述,实在可以说是后来的易注之祖”。^②第三类则泛论义理而取《周易》卦爻辞为证,“又为后来《韩诗外传》一类的书,开了一种著述的法门”^③。

高明先生从《论语》所载孔子论《易》的话——“不占”和“寡过”两方面,验证《系辞传》中所载“子曰”的内容,并由此阐述孔子的易教,应该说是比较有价值的。这对于正确而全面地认识孔子与《易

①②③ 高明:《孔子的易教》,《易经研究论集》,第67—68、69、70页。

传》的关系,具有一定的意义。

除《易传》外,高先生还考察了秦汉以来的典籍中所载孔子论《易》的话,认为这些记载多为“传闻之辞”,都不能认为是孔子的易教。

(二)易象探源

高先生认为,《周易》之为书,推天道以明人事。“既推天道,则不得而言象数;既明人事,则不得而言义理。言象数者,所以明义理;言义理者,必依于象数。”因此,研究《周易》,不能不明象数。高先生曾述其研究象数之历程说:“余少时治易,好言义理,而鄙弃象数,然于象数实未尝深研也;及从上海姚孟坝先生明珩游,先生言‘必深明象数,然后始可以议象数’,余怵然承教,始沉浸于象数之学,对焦京以下之汉学,陈邵以下之宋学,及元明以来之言象数者,勤心探索,期尽其蕴;然如治丝而益棼,终泛滥而不知所归,始恍然悟易之象数即在本经本传之中,舍本经本传而言象数,皆捕风捉影之谈也;因反而求诸本经本传,以探象数之源。”^① 发表于《孔孟学报》第十五期的《易象探源》一文,就是高先生探索易象的一篇专论。在该文中,高先生集中讨论了《系辞》、《象传》、《说卦》三篇《传》文中的象学理论。

1.《系辞传》之论象

关于《系辞传》,高先生认为,其中载有孔子的言论,必出于 70 子之徒所记,所以应该是周人论《易》之书。“以周人而论《周易》,其体会所得,必较秦、汉以后人为切至,盖无疑也。”具体到象学而言,《系辞传》界定了“象”的意义,讨论了卦象与爻象、法象、四象、象与器等诸方面的问题。关于“象”的意义,高先生根据《系辞传》

^① 高明:《易象探源》,见《高明文辑》,第 42 页,[台湾]黎明文化事业公司 1978 年(下同)。

中的有关论述,认为,“易之所谓‘象’,圣人之所拟,以形容其‘极深研几’之所见,而象其事物之宜者也”,而《系辞传》屡称圣人,说明“作《系辞传》者盖深信《周易》之‘象’非率尔可立,亦非常人所能立,其中实有至赜、至隐、至深、至远之道存焉”。圣人立象(即设卦以观象)以后,人们就可以根据圣人所立之象(即卦爻之象)来认识象的内涵。所以《系辞传》说:“是故易者象也,象也者像也,彖者材也,爻也者效天下之动者也,是故吉凶生而悔吝著也。”以这种对易象的基本认识为基础,高先生讨论了《系辞》所及的“四象”、“象与器”等问题(兹不俱引)。

2.《象传》之言“象”

在《易传》中,《象传》是专门解释卦象和爻象的。据高先生的研究,《象传》对卦象和爻象的解释,约有如下一些内容:

首先是八卦之象:

乾为天(见于乾、需等重卦中含有单卦乾卦的十五卦);

坤为地(见于坤、师等重卦中含有单卦坤卦的十五卦);

震为雷(见于屯、豫等重卦中含有单卦震卦的十五卦);

巽为风、为木(见于小畜、蛊等重卦中含有单卦巽卦的十五卦);

坎为水、为云、为雨、为泉(见于讼、屯等重卦中含有单卦坎卦的十五卦);

离为火、为电、为明(见于同人、大有等重卦中含有单卦离卦的十五卦);

艮为山(见于蒙、谦等重卦中含有单卦艮卦的十五卦);

兑为泽(见于履、随等重卦中含有单卦兑卦的十五卦);

其次是六十四卦之象:

高先生说,六十四卦之象,错综八卦之象而成,其体例如次:

(1)总包六爻,不显上体下体例:共八卦。如乾卦言“天行健”,

以重乾为天行之象,天行永不休息,故谓之健也。

(2)直举上下二体之例:有四卦。如屯卦言“云雷”,上体云而下体雷,云雷动则雨满盈,屯者满盈之象;又云雷动时,天色沉霾,故又有屯难之象。

(3)直举上下二体,而又附以说明例:共四卦。如泰言“天地交”,下体天而上体地,又以“交”字说明之。天本在上,地本在下,今天在地下,地在天上,明天与地相交,是上下沟通亨泰之象。

(4)直举上下两体相对之例:共四卦。如讼卦言“天与水违行”,上体天而下体水,天道西转,水流东注,相违而行,象人彼此两相乖戾而致讼也。

(5)先举上象而出下象,意取上象而出卦名例:共十五卦。如需卦言“云上于天”,是云欲成雨,待时而落,有需之象,需者待也。

(6)先举下象而出上象,意取上象以立卦名例:共十二卦。如比卦言“地上有水”,纵横流通,相润及物,亲比之象也。

(7)先取上象而出下象,意取下象以立卦名例:共十三卦。如蒙卦言“山下出泉”,未有所适之处,是有蒙昧之象。

(8)先举下象而出上象,意取下象以立卦名例:共四卦。如复卦言“雷在地中”,雷动而出地,今在地中,息而不动,反本之象,复者反本之谓也。

第三,由卦象而言其施于人事,又有二种:其一,就用卦之人而言,有言“君子以”者,有言“先王以”者,凡七卦。有言“上以”者,有言“大人以”者等。其二,就用卦之事言,有关修身者,有关齐家者,有关治国者,有关平天下者等。

除以上所言大象外,高先生说,至小象所述,则就六十四卦爻辞之象,而申言之。就文例言,有随爻辞之文而释其义者,有言爻象之易理者,有言爻象之由来者,有言爻象之结果者,有补爻辞之

不足而发挥爻象之义者。因应方便，不一而足。^①

3.《说卦传》之言象

高先生说：“《周易》六十四卦，三百八十四爻，卦有卦象，爻有爻象，然皆出八卦之象，故《说卦传》于八卦之象特详言之。”^②具体而言，可分以下数端：

(1)言八卦本体之象。《说卦传》云：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”高先生认为，这一段是讲八卦本体之象。

(2)言八卦养物之象。《说卦传》云：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”高先生认为，这一段是讲八卦养物之象。

(3)言八卦始终之象。《说卦传》云：“帝出乎震，齐乎巽……万物出乎震；震，东方也。……艮，东北之卦，万物之所成终而成始也，故曰成言乎艮。”高先生说，这一段是讲八卦始终之象，而方位之象亦见于此。且证之于卦辞之涉及方位者，虽仅数卦，然均与《说卦传》合，“可见《说卦传》言方位之象，亦非无所本”^③。

(4)言八卦运动成万物变化之象。《说卦传》云：“神也者妙万物而为言也。动万物者莫疾乎雷，桡万物者莫疾乎风，燥万物者莫熯乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物、始万物者莫盛乎艮。故水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”高先生说，这一段是讲八卦运动成万物变化之象。

据高先生的研究，以上所言四个方面的八卦之象，皆可就卦爻辞、《彖》、《象》之传以证验之。而以下所述四个方面的卦象，则多为作《说卦传》者推衍而出之象^④。

(5)言八卦取于禽兽之象。《说卦传》云：“乾为马，坤为牛……

①②③④ 高明：《易象探源》，见《高明文辑》，第49—67、67、69、72页。

兑为羊。”高先生说，这一段是讲八卦取于禽兽之象。但“总观六十四卦之卦爻辞，涉及动物之象者，十之九与《说卦传》此节不合。则此节所言八卦取于禽属之象，显为作《说卦传》者推衍之辞，非作卦爻辞时所取之象也”^①。

(6)言八卦取于人身之象。《说卦传》云：“乾为首，坤为腹……兑为口。”高先生说，这一段是讲八卦取于人身之象。但验之六十四卦卦爻辞所取人身之象，“亦十之九与《说卦传》此节不合，可知此说亦《说卦传》作者推衍之辞，非作卦爻辞时所取之象也”。

(7)言八卦取于人伦之象。《说卦传》云：“乾，天也，故称乎父。……兑三索而得女，故谓之少女。”高先生说，这一段是讲八卦取于人伦之象。而“总观六十四卦卦爻辞所取人伦之象，有与《说卦传》合者，亦有不与《说卦传》合者，可知《说卦传》之作，不尽本于卦爻辞之象，后儒据《说卦传》以释卦爻辞，于其不合者必欲弥缝其说以求其合，于是互体卦变诸说兴，《说卦传》对后世易学之影响，可谓大矣”^②。

(8)广言八卦之象。高先生说：“《说卦传》更就卦爻辞、彖象传所言之象而推衍之，其说愈变愈奇，于卦爻辞中既无可证验，于彖象传中亦无踪迹可寻，牵强附会，不可究诘，遂开汉人言象之风。”^③

总结以上讨论，高先生指出：

吾人推原易象，必知卦爻辞、彖象传、说卦传各有其所取之象，不尽相同。卦爻辞最先成，其取象当与重卦之意最为密合；彖象传所以释卦爻辞，彖传及诸卦之小象均是随卦爻辞之象而释，惟诸卦之大象则往往另有取象，与卦辞不同；说卦传最后成，其取象初本之于大象，而又推衍滋生，牵连附会，殆十

①②③ 高明：《易象探源》，见《高明文辑》，第72、75、75页。

倍于大象之所取,又非作卦爻辞者所能梦见,其中虽偶有与卦爻辞合者,殆百分之一耳。汉儒又本其说而推衍之,于是易象之说更枝蔓纷纭,而不可究诘,与原始之象相去不可以道里计矣,此皆说卦传始作之俑也。至于《周易》取象之道,则《系辞传》言之綦详,取其说以验之卦爻辞、彖象传,作易者取象之精微,自不难知也。^①

高先生由《周易》经传的互证,钩沉易象的原始形态,表现了经学家的实证精神。这对于廓清象学领域的种种曲解巧说,是具有重要意义的。

在高先生的易学研究中,还有一篇论文很值得一提,那就是高先生于60年代初期撰写的《五十年来之易学》。这篇论文,是第一篇讨论本世纪易学研究的专论。在该文中,高先生涉及人物凡五十余家,可以说本世纪上半叶的易学家及易学论著,均被谈到了。高先生说:“民国以来,学者务求新知。昔为先儒视为宝典之经书,置之高阁久矣。《周易》一书,以其幽深玄远,尤为人所畏读。然其书历数千年而为人钻研不辍,必有其不朽者在,亦未可竟废也。故高明之士仍有好言《易》学者,要而论之,约有四派。”^②其一为注视派,“民国初年言《易》者多属之。其人多为逊清宿儒,盖有感于国变,自以为忧患而作《易》者。其书多不标民国年号,但书甲子,亦有不仕新朝之意。其人既守旧不移,故其治《易》亦惟有沿袭旧法,不能出于注视之外。”^③其二为论述派,“此则就前儒易学加以论述,而已见亦寓于其中”^④。其三为考证派,“此则言《易》而侧重于考据,立说必凭借乎证验者也”^⑤。其四为创新派,“此则援引欧

① 高明:《易象探源》,见《高明文辑》,第80页。

②③④⑤ 高明:《五十年来之易学》,见《高明文集》,第29—30、30、32、35页。

西思想以入《易》，而为《易》注入新血液，组成新体系，表现新面目，创造新生命者也”^①。

在这里，高先生一反传统易学“两派六宗”的分类方法，结合本世纪上半叶易学研究的特点，从四个方面予以讨论，可以说是很新颖和很有创见的。但这种分类方法也有一个缺点，就是不易揭示易学发展过程中新旧之间的变化规律，及其与社会思想变迁的关系。所以，本人撰写《20世纪中国易学史》，不取高先生的分类方法。

三、戴璉璋及其《易传之形成及其思想》

《易传之形成及其思想》一书，是现任台湾中央研究院文哲研究所研究员的戴璉璋先生，于80年代撰写的一部易学专著。戴先生说：“在哲学史的研究工作上，《易传》这七份资料，如今仍有许多问题是人们争论的焦点。这包括：它们的作者是谁？是先秦儒家？拟或汉儒？它们与《易经》的关系如何？是阐发《易经》的思想？拟或表达自己的见解？它们用阴阳来解《经》的真相如何？各篇使用阴阳的观念是一致的？拟或不一致？与秦汉以来的气化宇宙论思想有差异？拟或没有差异？现代文献学的知识使我们相信七种《易传》不是一人、一时的作品，那么各篇的内容有什么特点？彼此之间有没有传承关系或共同的论点？”^② 戴先生的《易传之形成及其思想》一书，就是以上面这些问题作为探讨对象的。

《易传之形成及其思想》共由五章构成，即“作者的考察”、“思想的渊源”、“各篇内容的分析”、“各篇思想的比较”、“结论”。大体说来，戴先生比较认同本世纪易学家所谓《易传》并非一人一时所

① 高明：《五十年来之易学》，见《高明文辑》，第37页。

② 戴璉璋：《易传之形成及其思想》“序”，第1页。[台湾]文津出版社1989年（下同）。

作的观点。但也并不完全否认传统易学所谓的孔子与《易传》的渊源关系。戴先生说：“《易传》虽非孔子所作，可是从各篇内容上观察，说是出于儒者之手并无可疑，而孔子诠释经义，引用经文的态度，对于《易传》的形成所产生的影响，也不容抹煞。”^① 基于这样的认识，戴先生考证了《易传》七篇的著作年代，认为《彖》、《象》两传早于《文言》、《系辞》，而“四传在西汉以前已经写成”，“作者是战国后期的南方儒者”。^② 至于《说卦传》，其前三章与《系辞》同时，其后八章则可能写于秦汉之际。《序卦》、《杂卦》两传的年代比较难以推断，但“写成的时代大概也不会与其它五传相差太远”^③。以这种时间上的推断为基础，戴先生考察了《易传》成书的思想渊源。

（一）思想的渊源

据戴先生研究，《易传》的作者，特别是《彖》、《象》、《文言》、《系辞》与《说卦》这五传的作者，在易学与儒学方面都有深厚的学养，而在阴阳思想上也有独到的会心。因此，戴先生认为，探讨《易传》的思想渊源，“特别应该注意的，就是易学、儒学以及阴阳思想发展到战国后期的实际情况，及其给予《易传》作者的影响”^④。

1. 易学传统

在本世纪后半叶的易学研究中，有一个十分重要的发现，就是数字卦的释读。这为人们进一步探讨筮占的原始形态和易卦的渊源流变提供了极为宝贵的材料。戴先生关于“易学传统”的研究，正是从梳理数字卦到符号卦的发展历程及二者之间的异同开始的。在分析了数字卦向符号卦的演变过程之后，戴先生认为，由于受筮法和数字本身的限制，数字卦不容易发展出什么思想。而奇偶符号卦则不同，它可以使筮者从卦形上逞其想象，以丰富卦的内涵。也可以使人们在奇偶符号卦中分析出八个单卦，作为重卦的

①②③④ 戴琯璋：《易传之形成及其思想》，第10、13、14、15页。

构成单位,并据此将重卦分为内卦与外卦而产生爻位的观念。同时,奇偶两个符号,形成明显的对比,根据这种对比,在卦的结构上可以找出反转成偶(如屯、蒙)和相对成偶(如乾、坤)的两卦,而把它们配成一组。这种反转或相对成偶的配卦观念,可以发展出关于六十四卦次序安排的一些构想。“今本《周易》的卦序排列,就是以这种配对观念为基础的。”^① 在戴先生看来,反转成偶的配卦方式,会引起人们注意爻位的升降,以及爻与爻之间的联系,并进而用爻位的序列象征事物的发展序列。相对成偶与反转成偶的配卦方式,可以引导人们去注意在事物的发展中相对因素的交替反复、互动感应关系。这些都有可能影响到《周易》一书卦爻象位观念的形成,进而丰富卦爻辞的内容。

戴先生认为,写成于周初的《周易》一书,从卦爻辞看,作者不是一位迷信的筮者,其对于卦爻吉凶悔吝的判断,总是因时、因地、因事、因人而异。这说明作者认为时间、处所、事件、人物都是决定成败得失、吉凶祸福的主要因素^②。而这分明与周人的“敬德”观念有关。戴先生列举了大量的卦爻辞的例子,指出:“时间的推移、处所的转换以及相关事物的特性等等,都有其客观的情势,往往不是当事人主观的意愿所能左右的。在现实中,面对成败得失、吉凶祸福,我们所能做的,是修养自己的品德,以加强因应的能力。品德高,能力强,因应得宜,则有利的情势固然可善加利用以自求多福,不利的情势也可善加利用以自求多福。这是以主观的道德转化客观的情势。这种转化,当然需要相当强的道德意识来支持。”^③ 这种道德意识,改变了占筮活动发展的方向,也奠定了易学的义理基础。戴先生认为,《周易》成书以后,易学的发展,大体上是循着上述象位与义理这两条脉络来丰富卦爻的内容的^④。

①②③④ 戴琰璋:《易传之形成及其思想》,第22、24—25、26—27、29页。

透过《左传》、《国语》的有关记载,戴先生考察了春秋时期象位与义理这两条脉络的发展情势,认为春秋时人在象位观念方面的灵活运用,加强了对易筮的解释能力。他们在义理思想方面的重德精神,则充实了易筮解说的内容,并且加强了占筮活动的规范。特别是“易不占险,筮必配德”的义理思想,为儒者研读《周易》开一契机。而《易传》作者,在儒家这一风气下继承易学传统,从象位与义理两大脉络上往前推进春秋易学的成果,并使之与儒学有机地结合起来,“一方面藉易学的形式开拓儒学的思路;一方面藉儒学的义理充实易学的内容”,大大推进了易学的发展^①。

2. 儒学传统

戴先生认为,儒家以孔子为宗师,孔子所关切的问题,基本上可以归约为两个方面:一是如何成己;一是如何成物。“所谓成己,是要使自己的生命不受压抑、无所亏欠地达到充分的实现,即成为一个不忧、不惑、不惧的人,即孔子所谓仁者、智者与勇者。所谓成物,是把成己之心推广到其他人物那里,助成其他人物实现自己,成就自己。”^②在如何“成己”、“成物”方面,孔子除了自己的切实践履之外,还特别注意从古代典籍中汲取营养。据戴先生的研究,孔子晚年,对于天命有真切的感受,他注意到《周易》的义理,有助于自己对天命的体验,于是读《易》,韦编三绝,并曾与弟子有所讲论,从而建立了儒门论《易》的宗风。

孔子关切“成己”与“成物”,但就《论语》的记载而言,终孔子一生,似乎都没有怎么回答人之如何可能“成己”、“成物”的问题。所以,孔子的弟子子贡曾经慨叹:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”戴先生认为,子贡所谓的“天道”,也就是孔子所谓的“天命”,“在仁者德性生命中,必然会对天命有所体证,并且因而产生敬畏。

^{①②} 戴琯璋:《易传之形成及其思想》,第37、37页。

这是孔子所谓‘下学’而得的‘上达’，是克己复礼的实践中很重要的一步进境”^①。但由于孔子在这方面无所言说，所以，其后学开始关切“性与天道”的问题。“人性”的问题，到孟子终于取得了卓越的成就，并在实践证悟中同时完成了下学上达即“尽心、知性、知天”的生命历程。但在天道的研究方面，却没有取得什么显著的进展。戴先生说，儒家在天道方面比较详细的讨论，大约在孟子以后，即战国后期才展开。“战国后期的儒者，如《中庸》、《易传》以及《乐记》的作者们，继承了孔、孟修人道以证天道的教义以后，又再往前推进一步，明天道以弘人道。于是他们放眼于天地，游心于万物，仰观俯察，兴会遂多”^②，而使孔门天人之学得到圆满的完成。

3. 阴阳观念的发展

戴先生认为，从西周 to 东周初期，阴阳两字的主要涵义是指日光的有无或日光能否照射的地区。由此引申，常用以指阴寒与温暖的气候。成书于这一时期的《诗》、《书》、《易》这三部经典中出现的阴阳两字，大体上就是这样的用法。到了西周末年，特别是春秋时代，这些词义又有所发展，把阴阳从阴寒与温暖的气候推想为天地间的两种气、或以阴阳为天的六气之首或天地之气的观念开始不断地形成。最明显的例子就是《国语·周语上》所载周大夫伯阳父用阴阳论地震的那段话。戴先生说，伯阳父的说法，有两点值得注意：其一，阴阳是独立存在的两种气，它们有一定的性质与作用，可以影响雨水、河川、土地、农耕。其二，阴阳与人事有密切关系，人事不当，会导致阴阳失序，而阴阳失序，又会造成人间的灾祸^③。这两点对后世影响极大，越国的范蠡就是在上述思想的基础上领会出了事物的发展有此消彼长、循环交替的规律。他“把阴阳从气的观念上提升，而视为两种相对的功能，彼此有互为消长、循环交

^{①②③} 戴琬璋：《易传之形成及其思想》，第43、51、60页。

替的关系。这样,阴阳就具有普遍性与象征性,任何两种相对事物的性质与功能都可以用阴阳来代表”^①。到了战国时期,阴阳的观念,一方面沿袭了先期原有的本义和引申义;另一方面也顺着范蠡的路子扩大了阴阳的象征意义,用以代表各种相对事物的性质与功能。《易传》中的《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》五篇中表现出的阴阳观念,就基本上包涵了上述的内容。“不过《易传》作者比别人多一套凭藉,他们可以利用卦爻来象征阴阳,在论述上可以得到一些方便”^②。这就使《易传》的阴阳观显得颇有特色^③。

总之,在戴先生看来,《易传》的成书有其深远的思想渊源,它是易学传统、儒家思想和阴阳思想发展到一定阶段(战国后期)之后的必然产物,是在易学和儒学方面均有深厚学养,在阴阳思想上也有独到会心的儒家学者们的集体创作,因而“对易学与儒学的发展都起了决定性的影响”^④。

(二)各篇思想的比较

考察了《易传》的思想渊源,也就大体明白了《易传》各篇思想的主要成分。在对《易传》各篇的内容分别从解经方式、象位、义理三个方面作出了分析之后,戴先生对各篇的思想进行了比较。

1. 象位

戴先生所谓的象位包括两方面的内容:一是卦象与卦位;一是爻象与爻位。在对《易传》各篇的卦象列表进行了详细的比较之后,戴先生认为,《易传》各篇在卦象方面的观念,彼此有些共识,但歧异之处也不少。就八卦来说,乾坤两卦的卦象最受重视。就《易传》来说,《说卦传》的卦象观念最为丰富。就卦象来说,关于基本物象(如乾象天、坤象地之类)的共识最为明显。除《杂卦传》外,各篇的看法基本相同。由此引申出来的物象(如乾象父、坤象母之

①②③④ 戴瑛璋:《易传之形成及其思想》,第61、63、66、231页。

类),各篇的分歧则较大。而在德性象征方面,直接由基本物象发展出来的观念(如乾象健、坤象顺之类),容易成为共识。另外,在刚柔、阴阳两组观念上,也比较容易形成一致的看法。具体而言,“《象传》在卦象与卦位的配合上与《彖传》最为接近,但它在卦象方面比较偏重于事物象征,只在乾坤与离三卦用到德性象征,它不用刚柔、阴阳这两组观念。《说卦》、《序卦》两传也不用刚柔、阴阳作为卦象观念。《说卦传》在德性象征方面,观念虽也不少,却很难找出什么系统。《序卦传》为其论述方式所限,只在震卦上用到动这一德性象征。《杂卦传》在取象上也有它独特的地方,它不取事物象征,每一卦中只取一种德性象征,大体是依据《彖传》。它在乾坤两卦使用刚柔,从未接触阴阳这组观念”^①。

在《易传》各篇中,与卦象相比,卦位方面的歧见更多。比较而言,《彖》、《象》两传较为重视卦位,二者均从单卦构成重卦时彼此的关系位置上来说卦位。其中,《彖传》的卦位观念可区分为六种:异卦相重是上下之位;异卦相重是内外之位;异卦相重是前后之位;异卦相重是平列之位;同卦相重是重复之位;两卦相重而不分其位。《象传》沿袭《彖传》而采用其中的1、2、5、6四种。《说卦传》是从八卦在万物生成发展的过程中所表现的功能上来说卦位,它把八卦配属于八方与四时,形成一种特殊的卦位观。《序卦传》讨论六十四卦的序位,《杂卦传》只限于同属一组的两卦之间的相偶性。而《文言》与《系辞》两传则没有卦位观念。据此,戴先生说,《易传》的卦象与卦位是密切相关而又并非不可分离的两个观念系统。谈卦象,可以与卦位配合,也可以不与卦位配合。与卦象配合的卦位,并不拘于一种形式,它可以是单卦构成重卦的关系位置;也可以是八卦配属八方、四时的关系位置。可以是六十四卦的序

① 戴琬璋:《易传之形成及其思想》,第210—211页。

位,也可以是相偶两卦的关系位置。总之,“卦象,无论与卦位配合与否,无论怎么配合,《易传》作者所藉以表达的讯息,并非占筮的吉凶,而是易卦的性质或易道的义蕴。这一点是可以肯定的,是各篇一致的”^①。

至于爻象和爻位,戴先生认为,《易传》的爻象是从概括性高而具对偶性的观念上去设想。之所以如此,乃是由于爻本身是两组对偶性符号。这从刚柔、阴阳两组概念在《易传》各篇中的运用可以推知。而爻位,则都是就一爻与它爻的各种关系所作的设定。总之,“爻象是象征事物的性质,爻位是代表事物的处境与际遇。两者配合就可以说明事物在变动中的种种情况”^②。

2. 义理

戴先生认为,《易传》各篇有一个共同特点,就是都通过卦爻象位来说明义理。这也正是它与其他儒家典籍的最大不同之处。“卦爻象位给予《易传》作者重要的提示,是一切事物的生成发展都与对偶性因素的相互感应配合有关。《彖》《象》两传据此而谈乾坤之道;《文言》《系辞》两传,据此而谈易道体用;《说卦传》据此而谈天、地与人之道;《序卦传》据此而谈事物相继衍生与逆转变化的道;《杂卦传》据此而谈事物同类相从、异类相应之道。”^③

当然,以卦爻象位为基础,各传又有一些不同的发展,《彖》、《象》、《文言》、《系辞》四传“有本体宇宙论方面的洞见”,《说卦传》则“宇宙论的兴趣较浓”。在易道的指陈上,前四传都采取即用以见体的方式,如用乾坤二相表现不可见之易道。但在易道与人事的关联方面,四传又各有不同的重点。如《彖传》以刚柔为事物的体性,籍卦爻象位来探讨事物“得位”、“失位”、“感应”、“不应”的情况。《象传》则以八卦的事物象征为基础,再配合卦位,以重卦卦象

①②③ 戴琬璋:《易传之形成及其思想》,第213、217、218页。

为比兴的凭借,据以发挥修己安人的思想。其中《大象》在修己方面以“明德”为内在根据,以“恐惧修省”为主要工夫,期望达到立己安人的人格境界。《小象》则在继承《彖传》的爻象、爻位观的同时,把爻位的刚柔相应与人的志行配合在一起,表现出较《彖传》更为切近人事的倾向。《文言传》也很重视刚柔相济的思想,如他既用“刚健中正”描写乾道,又用“至柔而动也刚,至静而德方”来描写坤道。相比之下,《系辞传》的义理思想最具综合性。它在易道方面的论述“与《彖》《象》《文言》三传的基本论点相同,不过它比较重视阴阳。阴阳的概括性比刚柔高,因此《系辞传》在易象与人事方面的论述也就比《彖》《象》《文言》三传更为广泛而灵活”^①。戴先生说,《系辞传》关于道德实践的本体与工夫方面的论述,与《象传》有可以相通之处,它的“仁”、“智”之性,相当于《大象》的“明德”;它的“易简”工夫,相当于《大象》的“反身修德”。但它凸显一个“神”字,借以描述工夫的极致、人心的灵明妙用,为《象传》及其他各传所不及^②。另外,虽然《易传》各篇都重视“象”,但“只有《系辞传》把象作为论述重点。讨论所及,包括象的意义、象的呈现以及象的观想等”^③。

总之,“《易传》各篇作者,本乎易学传统,有一些共同的认识。他们认为天地之道与人事是相感通的;卦爻结构既是天地之道的图像,也是人道的图象。古代圣人仰观俯察领悟了天地之道来制作卦义,指点人事;后世君子则玩索卦爻藉此洞悉天地之道以崇德广业。因此《易传》各篇的义理思想都是通过卦爻象位来说明的。这是《易传》与其它儒家典籍最大不同的地方”^④。

由以上的考证和分析,戴先生得出结论:

①②③④ 戴琬璋:《易传之形成及其思想》,第223、224、226、218页。

《易传》各篇内容虽有歧异,但在基本思想上却有相当程度的一致性。内容的歧异,证实了作者并非一人;基本思想的一致性则反映出作者们共同的学术传统与共同的时代背景。他们的共同传统是易学与儒学;他们的共同背景是战国末期到西汉初叶这一阶段的时代思潮。^①

《易传》作者成功地会通了易学与儒学,他们用儒学的义理充实了易学的内涵;用易学的卦爻开拓了儒学的思路。他们的成就,使古代占筮用书超越了迷信的巫筮层次,提升到理性的道德层次、哲学层次;也使儒家以往存而不论或语焉不详的天道思想获致一套有效的表达形式。他们的成就,对易学与儒学的发展都起了决定性的影响。^②

以上,我们有选择地介绍了戴先生《易传之形成及其思想》一书的一些主要观点。由此不难发现,戴先生的研究,既重视对实证材料的运用,又重视对思想发展历史的考察,更重视对《易传》各篇的哲学分析。因此,他既能立足于易学自身的特点(如凭借象位)讲哲学,又能立足于哲学的层面把握易学的本质特征,从而真正揭示了“《易传》之形成及其思想”。然而,本节的介绍仅仅涉及到了戴先生该书的一些基本看法,其中的许多精彩论述尚未引述,这是需要提请读者注意的。

四、黄沛荣及其《易学乾坤》

现任台湾大学中国文学系教授的黄沛荣博士,是近十余年来较为活跃的一位易学家,著有《周易彖象传义理探微》、《易学乾坤》等。黄先生治《易》,既注重文字训诂,又重视义理的贯通,更善于

^{①②} 戴琯璋:《易传之形成及其思想》,第229、230页。

回应本世纪的一些易学话题,很有特色。

(一)《周易》卦序及卦爻辞之结构的研究

在传统经学中,关于《周易》的成书,向有“人更三圣,事历三古”之说。其间,虽不乏怀疑之人,但作为一种主流观念,颇为历代易学家所认同。但是进入本世纪以来,由于疑古思潮的泛滥,关于《周易》的作者及成书等种种传统旧说均遭否定,代之而起的主流看法是:《周易》并非成于一时,亦非出于一人之手,系据旧有材料次第编纂而成^①。黄先生对此颇持异议。为此,他特从《周易》卦爻辞的编纂体例、六十四卦之名义及其卦义之系统性等几个方面对此类问题进行了深入研究。

1.《周易》卦爻辞的编纂体例

黄先生说,《周易》卦爻辞的编纂,有以下六条规律值得深思:其一,诸卦以反对相次。所谓“反对”,即需反为讼,否反为泰之义。他据清江永《卦变考》认为,《周易》六十四卦,除乾、坤、颐、大过、坎、离、中孚、小过等八卦“上下对称,反之无异,故两两以阴阳爻相对为次”^②外,“余五十六卦,皆以反对相次。诚如江氏所言,此反覆相生之理,乃《周易》之一大要义;《杂卦传》取反对之义说卦,深获经旨矣”^③。

其二,爻辞多系以卦名。《周易》六十四卦由何得名,是易学研究中的一个难题。本世纪的易学家如李镜池、高亨等都曾对此予以专门讨论。黄先生从《周易》六十四卦之名与三百八十四爻之用字的关系比较中发现,二者之间颇有一定的规律可寻。据黄先生的研究,在六十四卦之中,全卦六爻皆嵌有卦名者,凡十四卦,如比、履、临、观、賁、复、明夷、蹇、困、井、鼎、震、艮、渐等。以比卦为

① 参见本书第二章和第四章。

②③ 黄沛荣:《易学乾坤》,第127、128页,[台湾]大安出版社1998年(下同)。

例,比之初六曰“有孚比之”,六二曰“比之自内”,六三曰“比之匪人”,六四曰“外比之”,九五曰“显比”,上六曰“比之无首”。六爻之中均有“比”字。“此外,亦有某爻虽不系以卦名,而易以相同之字者”^①,如蛊、革二卦。蛊卦六爻,唯上九爻辞未出现“蛊”字,但“不事王侯,高尚其事”中“事”字二见,“蛊训为事”,所以“蛊卦上九二‘事’字乃暗释‘蛊’字”^②。除以上体例外,黄先生指出,全卦有五爻系以卦名者十二卦;全卦有四爻系以卦名者十三卦;全卦有三爻系以卦名者六卦;有二爻系以卦名者六卦;有一爻系以卦名者六卦;六爻皆不见卦名者仅五卦。准此,黄先生说:

总括言之,全卦四爻以上系有卦名者凡四十一卦,三爻以上者更多达四十七卦,总计六十四卦之中,有卦名者共二百四十一爻,此显为卦爻辞编撰者之刻意安排,绝非偶然之现象也。^③

其三,通卦诸爻每自下而上取象。《周易》六十四卦,每卦六爻所系之爻辞每每自下而上取象,所以称之为初、二、三、四、五、上。如《渐》卦,初九曰“鸿渐于干”,六二曰“鸿渐于磐”,九三曰“鸿渐于陆”,六四曰“鸿渐于木”,九五曰“鸿渐于陵”,上九曰“鸿渐于陆”。此卦以鸿(水鸟)取象,“鸿自水滨进于厓斥,再而水涯堆,次而陆、而木、而陵、而阿,乃由下而上之连续过程,其状至显”^④。其他如咸卦、乾卦、噬嗑、剥、艮、同人等卦也都同此体例。“可见《易》卦爻位之安排往往相应,故知《易》爻辞例亦自有其定则也”^⑤。

其四,爻辞用字类与爻位相应。既然就一卦而言,其取象之则,自下而上。那么,六十四卦中每卦六爻之用字,是否也表现出

①②③④⑤ 黄沛荣:《易学乾坤》,第131、132、132、133、135页。

与此相关的规律呢？黄先生从四个方面对此进行了讨论。首先，初爻用字例：黄先生据清成蓉镜《周易释爻例》、屈万里《先秦汉魏易例述评》，认为初爻居极下之位，爻辞或取象人身，或取象事物，或取象方所，“皆取其极下极远之义”^①。其次，二、五爻用字例：二、五之爻，《易传》常以“中爻”称之。又二爻为初、三所包，五爻为四、上所包，故二、五爻又多用“包”字。又阴爻居二、五，多系以“黄”字。“包”、“黄”二字均与“中”义相通。又六爻之中五爻最尊，故常系以“天”、“君”、“帝”、“王”、“公”、“大人”等字。第三，三、四爻用字例：“三爻居于下卦之终，四爻居于上卦之始，同处变动之时，临进退之位，故有疑惑、进退、往来、忧惧之义。”又“自全卦言之，三、四爻在全卦之中，故亦可称‘中’”，“亦可称‘包’”。又三爻居下卦之终，“故多系以‘终’字”^②。第四，上爻用字例：上爻居一卦之最上，故每以位高之事物象之。又上爻处一卦之终，故又由“终”义引申为“物极必反”之义。又上爻居全卦之末，终极而变，变则相争，故争战、征伐等事，亦多系于上爻。征战则不能无伤，故又系之以“血”字。故又有涕泣之义。黄先生说：“此等现象必作《易》者有意之所为，《周易》六十四卦三百八十四爻确有其一贯之辞例也。”^③

其五，诸爻吉凶每与爻位有关。《周易》本为卜筮之书，故每爻均系占断之辞。据黄先生统计，“吉”字 121 见，“利”字 51 见，“咎”字 92 见，“悔”字 33 见，“凶”字 53 见。而吉、凶、悔、吝等所置诸爻之比例为：二、五爻吉辞最多，合计占 47.06%，几达总数之半；其凶辞最少，合计仅占 13.94%。三爻凶辞最多，上爻次之，三、上合计占 62.3%；三爻吉辞最少，仅占 6.5%；初、四爻凶中求吉类最多，占 44.54%。由此看来，《周易》之占断术语“亦多经过安排，绝

①②③ 黄沛荣：《易学乾坤》，第 137、143、146 页。

非随意为之者”^①。

除以上五例外,黄先生还对《周易》六十四卦的卦爻用韵问题进行了探讨。

综合以上诸例,黄先生认为:

由《易》卦各爻常嵌以卦名之辞例观之,六十四卦中,全卦四爻以上系有卦名者既多达四十一卦,可见必为《易》辞作者之刻意安排;自通卦由下而上取象之辞例言之,可知诸卦之各爻,乃出于一人之手,并非杂纂而成;自爻位相同用字亦多相应之辞例,亦可证爻辞乃著于一手。总之,作辞者虽或采用若干前代之材料及故事,然而卦爻辞之主体,则是一时一人之作,所使用者绝非“长时间积聚的复杂的材料”,亦非“由许多本子混合编纂而成”。苟如诸家所云,则爻辞各有其不同之来源,又焉能“巧合”如此?^②

2.《周易》六十四卦的卦名与卦义

既然《周易》六十四卦成于一时,著于一手,并遵循着统一的著作体例,则“其卦名取义自不应杂乱无章”。为此,黄先生“根据卦辞、爻辞内容,并参酌《易》传及古今学者之说,诸卦分析六十四卦之名义”,并对“六十四卦卦义之系统性”进行了探讨^③。黄先生认为:“六十四卦之卦义系统,乃显示古人生活或人生际遇中不同之时态及状况”。但“由于一卦之卦义往往歧出,因此六十四卦不仅象征六十四种时态而已。”^④黄先生特从生存环境、社会形态、社会制度、生活细节、人际关系、处世态度、人生际遇等七个方面予以论述,指出:“七类所及,足以包括人生之大要。可见《易经》不仅在卦

①②③④ 黄沛荣:《易学乾坤》,第146—147、155—156、89、114页。

形结构上有严密之体系,就各卦之象征之意义言之,亦能相互配合。”^①

3.《周易》六十四卦的卦序

《周易》卦形结构的严密,不仅表现在六十四卦卦义的系统性,更表现在六十四卦的有序排列之中。黄先生对此问题也进行了探讨。关于传本(指《序卦传》所列卦序)《周易》六十四卦的排列原理,历史上有不少易学家均曾予以讨论。黄先生认为,唐人孔颖达“二二相耦,非覆即变”之说,“颇有当于《易》义”。“《易》卦以‘覆’、‘变’关系分六十四卦为三十二耦,并作为排序之架构,固有其义理在焉”^②。

不仅“非覆即变”为传本卦序的排列原则,黄先生还证明,“非覆即变”的传本卦序,还是较为原始的卦序排列形式。黄先生在详细讨论了易学史上诸种卦序及近年出土的帛本卦序后,从卦画与卦名的配合、卦辞与爻辞、《彖传》、《大象传》、《文言传》、《系辞传》、汲冢竹书、西汉载籍、帛书《周易》佚传等九个方面对传本卦序的原始性进行了证明,结论是:

综合上文,可知自有卦名、卦爻辞以来,《易经》卦序已与今本无别,而《彖传》、《大象传》、《文言传》、《系辞传》乃至《序卦传》作者所见之本,亦皆如同今本。其中最有力之例证,莫如泰、否二卦,因泰、否二卦反覆相对,卦名取义相反,卦辞则泰卦曰“小往大来”,否卦曰“大往小来”,用字相同而取义适反,二卦初爻爻辞又同曰“拔茅茹以其汇”,皆非巧合;其《彖传》亦相对成文,《大象传》亦以“天地”“交”或“不交”为说,皆可证二卦卦序自始即已相连,故知今本卦序确为较为原始之

^{①②} 黄沛荣:《易学乾坤》,第118、3页。

卦序也。^①

(二)孔子与《周易》经传之关系的研究

孔子与《周易》关系的问题,古代典籍中的记载颇不一致,本世纪有不少学者从实证的立场,对这一问题进行了探讨。黄先生认为,孔子与《周易》经传的关系,可就四端言之:一、作《易》(作卦爻辞)问题;二、学《易》问题;三、赞《易》(作传)问题;四、传《易》问题。黄先生说:“四者间之关涉,亦颇错综。盖果曾作《易》或传《易》,自不必讨论学《易》问题;然而虽尝读《易》,却未必赞《易》或传《易》;又或虽未赞《易》,亦可将《易》理传于门人后学。”^②

黄先生首先证明了孔子没有作《易》,然后着力讨论了其他三方面的问题。

关于孔子读《易》之问题,历来讨论孔子读《易》之问题者,都十分重视《论语》中“加我数年五十以学易可以无大过”这条记载。否定孔子读《易》者多据《鲁论》训“易”为“亦”。肯定孔子读《易》者多据《古论》释“易”为《周易》。黄先生是孔子读《易》的肯定论者。但黄先生并不同意肯定论者对《鲁论》的解释。黄先生通过列举《鲁论》的例子,认为:“《鲁论》之本确作‘亦’字,属下文读。”“惟是孔子曾否读《易》,绝不可据此而论断之。盖因孔子一生行谊,未必悉载于《论语》,而《鲁论》之文亦未必为确解。今自多方考证,《论语》此句当依《古论》作‘易’。”^③黄先生列举了五项理由,证明《鲁论》之不可从,孔子曾经读《易》。由于这些证明说服力较强,对于此种讨论有廓清之功,故转引于次:

一、《古论》出自孔壁,乃孔子后人所藏,当较鲁国一般传

①②③ 黄沛荣:《易学乾坤》,第57、157、172页。

本为可信。《史记》、《释文》不从《鲁》读，殆即此理。李学勤先生更指出古韵“易”属锡部，“亦”属铎部，相去较远，至西汉时音始相近，因此《鲁论》作“亦”，当为晚出。

二、孔子十有五志于学，故“五十以学”之说难通：……孔子十五岁时已立志于学，何俟乎“五十以学”？或谓此乃孔子喻人“五十以学，为时未晚”，而非与学《易》相关。惟是“加我数年”之“我”，乃实指而非泛论，故与一般励志之语不同。

三、《论语·子路》：“子曰：‘南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣！’”“不恒其德”二句，乃恒卦九三爻辞。孔子虽未明言“《易》曰”，惟据“不占”云云，已可推知二句必与筮书有关，且据《易经》之辞例，三爻居下卦之终，临进退之地，故多系以“或”字，……“不恒其德”二句既合于《易》卦之通例，故必为孔子引述《周易》，而非作《易》者反剿孔子之言置于恒卦中矣！

四、“大过”乃卦名之一，与“学《易》”二字前后呼应，故“大过”二字为双关语，此乃孔子擅长之语言艺术。《论语·为政》载孔子论《诗经》之言曰：“诗三百，一言以蔽之曰：‘思无邪！’”“思无邪”见于《诗·鲁颂·駉》，此与孔子以“可以无大过”一句评论学《易》之效果，可谓同出一辙。

五、马王堆帛书《要》云：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐。子赣曰：……”“子赣”即“子贡”，故“夫子”当即孔子。同篇又云：“孔子繇《易》，至于损益一卦，未尝不废书而叹。”（《淮南子·人间》亦有类似记载）二句可与《史记·孔子世家》互参，同为孔子读《易》之明证。^①

① 黄沛荣：《易学乾坤》，第173—174页。

除以上文献方面的证明外,黄先生更从“孔子思想曾受卦爻辞影响之处”进行了论述。黄先生认为,孔子贵“时”尚“中”的思想,与《易》卦颇为相通。“‘时’、‘中’哲学同为《周易》卦爻辞及孔子之重要思想,孔子即尝学《易》,足见二者之承启关系;而君子之立身处世,苟能笃守‘时’、‘中’之义,必可趋吉以避凶,寡过而无怨,此孔子之以‘无大过’自期许也。是故孔子作卦爻辞之说虽不足信,然孔子必尝读《易》,且其思想亦深受卦爻辞之影响。”^①

关于孔子赞《易》的问题,黄先生首先证明了今传《易》传七种在先秦时尚未写定。然后从思想、语言使用习惯和“爻题”的出现时间等几个方面,考定了《易》传七种与孔子著作的差异,证明“《易》传七种当非春秋时代之作品”^②。最后认为《易》传与荀子学说颇有关系,并由此得出结论:“今传《易》传七种虽然确与孔子思想有关,却非成于孔子之手,是故‘《易》传中之孔子思想’与‘《易》传之著成年代’乃是不同之命题,宜分别论之也。”

关于孔子传《易》的问题,黄先生据《系辞传》、《文言传》及马王堆《易》传五种,认为,“若将阙文部分计入,共有‘子曰’、‘夫子曰’、‘孔子曰’135次,若不计阙文,亦有123次。其中《繆和》、《昭力》中之‘子曰’,指孔子或是其他传《易》之人,学者尚有异说,若暂予扣除,文献中所载孔子之《易》说,亦有91条之多。”“此等《易》说,皆属问答体,近于语录,当非孔子自著;然而合此等《易》说而观,孔子传《易》之事,殆无可疑也。”^③

总结以上讨论,黄先生得出结论:

首先,无论自任何合理之角度考察,卦爻辞必非孔子作,且无可商讨之余地。其次,孔子时代,《周易》卦爻辞业已流

①②③ 黄沛荣:《易学乾坤》,第182、191、207、208页。

传,以孔子之好学与博学,研读《易经》,绝有可能;且从事实论之,孔子即已传《易》,则其确曾读《易》,可不待言。唯据帛书《要》云:“夫子老而好《易》。”《史记·孔子世家》:“孔子晚而喜《易》。”《汉书·儒林传》:“孔子晚而好《易》。”故或未及撰作,仅有心传。今自《易》传七种验之,其内容虽与儒家思想渊源甚深,然究其内容、修辞、句法等方面,颇有战国以来著作之特色,故绝非孔子所手著。盖自孔子传《易》于门人弟子,其初仅口耳相传,后乃陆续写定。故《易》传七篇之内容与孔子之思想有极深厚之关联性。此种现象,与一般先秦典籍流传、写定之过程相近……要之,孔子与《周易》经传之关系,乃在于其研读《易经》,吸收并阐扬《易经》义理,而传于门人后学也。^①

黄先生探讨的易学问题及与易学有关的问题还十分之多。限于篇幅,本书不能一一介绍。就上述两点,亦可以看出黄先生治《易》之特色。朱伯崑教授指出:“黄沛荣教授,执教于台湾大学中文系,治《易》多年,师事著名经学家屈万里先生,经学根柢深厚,又受近代新史学家治学之影响,善于融会两派治学方法,以研究古代典籍,认为‘伟大之哲人和学术名著,其思想必有因有创’,以此原则考察《周易》经传,既看到二者之联系,又看到二者之区别,既运用历史和分析之方法,探讨原典之本义,从而取得显著成果,其论著对当前《易》学界备受争议之问题,实有廓清釐正之功。”^②

五、朱高正及其《易经》通解和例解

台湾政治人物朱高正博士,亦好《周易》研究,撰有《周易六十

① 黄沛荣:《易学乾坤》,第210页。

② 黄沛荣:《易学乾坤》“朱序”,第2页。

《四卦通解》、《易经白话例解》等易学专著。据朱自己说,其“自弱冠,即以‘振兴易学,再造中华’为己任”^①。尔后虽曾负笈德国钻研康德,取得哲学博士学位,并委身政坛,但“年少时振兴易学的宏愿则丝毫未减”。^② 作为一名热衷于政治的人物,朱先生研究《周易》,特别注意关照现实社会中的实际问题;作为一名易学研究者,朱先生的《周易》通解或例解,又严格遵循着一定的体例。这使他的易学研究显得颇有特色,具体而言是:恪守《易传》,独尊义理,务求贯通,关照现实。

“恪守《易传》”,是指“严格遵循《易传》的体例,不依傍后来易学家提出的种种条例”^③。关于这一点,从朱先生《周易六十四卦通解》的《释例》中可见一斑。朱先生撰写的《释例》,也是在他看来解读《周易》的基本原则。从中不难发现,朱先生对八卦卦象的说明、对八卦卦性的界定、对《周易》六十四卦及其卦爻辞的理解、对六爻之位的解释等,完全是按照《易传》解说《易经》的原则进行的。朱先生的《通解》和《例解》也完全依循这些原则解释《周易》的卦爻辞。如其释《乾》为“乾为天,有刚健不息之意”,是据《象传》“天行健”和《说卦传》“乾,健也”。释卦辞“元亨利贞”为“大通而利于正固”^④,是据《文言传》“乾者善之长也;亨者嘉之会也;利者义之和也;贞者事之干也”。其释初九“潜龙勿用”曰:“初九处乾之始,阳气潜藏,有龙隐于地下之象。喻初九君子,此时勿急于施用,当修其德行,畜其才学,晦养以俟时。”^⑤这是据《象传》“潜龙勿用,阳在下也”,《文言传》“潜龙勿用,阳气潜藏”,“君子以成德为行,日可见

① 朱高正:《周易六十四卦通解》“自序”,第11页,[台湾]商务印书馆1995年(下同)。

② 朱高正:《乾坤大挪移》“自序”,第3页,[台湾]商务印书馆1995年。

③ 朱高正:《易经白话例解》“朱伯崑序”,第4页,沈阳出版社1998年(下同)。

④⑤ 《周易六十四卦通解》,第3、3页。

之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也”，“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之。确乎其不可拔，潜龙也”。其释九二“君子终日乾乾。夕惕若。厉无咎”曰：“九二阳刚中正与九五同德相应，喻九二君子此时利见九五大入，以行其道。”^① 这是用《易传》的中正说和爻位相应说。其释《比》六三“比之匪人”曰：“六三以柔居阳，失中不正，而其承、乘与应皆阴，乃所比皆非其人之象。”^② 这是用《易传》的刚柔说和承乘比应说。除了这些体例之外，对于《周易》中一些颇具特色的字词，朱先生也完全依《易传》为训。如《周易》中的“贞”字，近人多据卜辞，训为“卜问”，朱先生则仍据《易传》，训为“正固”。如《周易》中的“孚”字，近人的解释颇为灵活，或训为“浮”，或训为“俘”，朱先生则据《易传》，训为“诚信”。以上这些例子足以看出朱先生解《易》的基本倾向是“严守《易传》解经之体例”^③。

“独尊义理”，是指“发扬儒家解易的人文主义传统，以《周易》为修己治人，增长生活智慧和提高修养境界的指南”^④。这一点，在其《易经白话例解》中表现得尤其突出。在该书中，朱先生除对《周易》卦爻辞作出通俗易懂的解释外，还举例发挥卦爻辞的义理。如他对《需》卦卦辞所作的例解：

面临困难凶险处境时，若不能按捺住一时的冲动，硬要与客观形势相违抗，则难保不会发生如同涉渡大川时翻船溺毙的祸事。相反的，倘能行需待之道而不轻进，顺应形势，适时而动，岂有不成功通达的道理呢！换句话说，凡是企图要有所

①② 《周易六十四卦通解》，第4、35页。

③ 《周易六十四卦通解》“自序”，第12页。

④ 《易经白话例解》“朱伯崑序”，第3页。

作为,开拓一番事业的人,必须信实充积于内,刚健而不失中道,严守君子正直的操守,先待而后进,方能得吉。^①

这些“例解”,对《周易》的义理有所发挥,集中体现了儒家人文主义的解易传统。此外,对于《周易》中涉及到象数问题的一些卦爻辞,朱先生也都从义理的层面予以阐发。如其释《坤》“利西南得朋,东北丧朋”说:“西南,比喻行坤阴柔顺之道;东北,比喻行乾阳刚健之道。朋指朋友、朋类,在此阴以阳为其朋类。”^②这种解释,基本上是根据《说卦》第五章所载八卦方位说作出的。又如其释《复》卦“七日来复”曰:“根据筮法,六为老阴,七为少阳,而日代表阳。七日来复就是阴柔极盛,由老阴而转为少阳,阳刚复生。”^③这种解释显然与象数家的说法有所不同。另外,朱先生的《通解》和《例解》不对卦爻辞的文字进行繁琐的考证与训释,“一除传统注家旁征博引,令人生畏之蔽”,也充分体现了其只重思想、直申义理的治易作风。所以,金景芳先生说:“朱高正先生……坚持走义理派的路子,毫不动摇,可谓有胆有识,不愧是中外享有大名的哲学家。”^④

“务求贯通”,就是“依‘彖爻一致’和‘求通’的原则,将卦爻和卦爻辞视为一整体,每卦体现一中心观念,并贯通于各爻之中,以此阐明六十四卦所蕴涵的人生哲理”^⑤。朱先生于《通解》或《例解》中,在解说每卦之前,总要从卦象或卦德等方面对该卦之名及大意作一大体的描述,尔后又于卦辞之下概要说明该卦的中心思想,对于各爻爻辞的解释,也基本上是根据此中心思想而演绎。以《噬嗑》为例,朱先生于该卦卦辞之下云:

①②③ 《易经白话例解》,第30、10、144页。

④ 《易经白话例解》“金景芳序”,第2页。

⑤ 《易经白话例解》“朱伯崑序”,第4页。

凡事不能畅通，必有阻塞之物，如能去除，“噬”而“嗑”之，行事便能顺遂而亨通，所以说：“噬嗑，亨。”而噬嗑之道在于利用刑狱。用刑之道首重明威并重，明照则无所隐情，威振则莫敢不服。六爻之中，六五居尊位，得离体中位，最能明察秋毫，并以中道执法立威，是用狱之主。又六五以柔爻居阳位，治狱用刑能刚柔相济，既不会过刚而伤于严暴，也不致过柔而失于宽纵。以此治狱，众人必皆信服。^①

这是说，《噬嗑》的中心思想是讲“治狱”之道首在“明威并重”。根据此一主旨，朱先生对该卦六爻的爻辞进行了解释。如其释初九为“地位卑下，象征受刑下民”；释六二为“用刑宽柔中正，能使受刑人心服，犹噬肤而没鼻，故得无咎”；释六三为“执法用刑难以服人，犹如吃到腐败恶臭的腊肉，稍可鄙吝”；释九四为“以刚爻居阴位，刚柔相济，深得治狱用刑之道”；释六五为“以刑法惩戒小人，必须非常谨慎，贞固于正道而常怀危厉之心，才能明察秋毫而不失于严苛，从而建立威信，方得免于过咎”；释上九为“罪大恶极，凶祸难逃”^②。可见，一卦六爻，爻爻不离刑狱之道，爻爻都贯穿着明威并重的精神。

朱先生治易，有一个突出的特点，就是特别重视《周易》的现代意义，用他自己的话说，就是“致力于《周易》的现代化”^③。这可能与他投身政治，关心时事和“欲重建中华民族之自信、自尊，欲有效迎接国家现代化之挑战”有关。在《乾坤大挪移》的《卦解新闻》中，有这样一些内容：

①② 《易经白话例解》，第126、126—130页。

③ 《周易六十四卦通解》“自序”，第11页。

损过以就中

——全民健保匆匆上马之后

五刚决一柔

——从夬卦看国民党党产如何善了

硕果不食

——物价上涨的安全阀

争讼宜适可而止

——从讼卦看性文学出版品的争议

大往小来 弊多于利

——从否卦看引进赛马的妥当性

夫妇之道贵乎恒久

——从恒卦看“包二奶”问题

“蒙”以养正

——以时中之教化解青少年问题

.....

合宜的两性关系

——从归妹卦看休葛兰召妓风波

.....

刚柔相济 虽大过而不为过

——从大过卦看同性恋婚姻合法问题

可以说,对于现实社会中的各个层面的问题,朱先生都善于从《周易》卦爻辞所表现出的义理中寻找答案。除此之外,朱先生还特别试图从《周易》中的义理思想中挖掘和阐发对现代人有益的修己治人的道理。如他在《需》卦九二的“例解”中说:

平常当朋友遭致流言蜚语中伤时,我们往往以“清者自

清，浊者自浊”来劝慰他。换言之，就是期许他以需待之道自处，而非铤而走险，与人争辩到底。此时若是太过于冲动，反而会在枝微末节处纠缠不清，甚至惹出更大的风波。倘能谨守需待之道，即使一时陷于不利，毕竟清者自清，终能得吉。^①

在《易经白话例解》中，这样的“例解”很多。朱伯崑先生说：朱高正博士的易学著作，“结合历史和现实问题阐发经义，适合于当代学人阅读，便于从中汲取智慧。”^②

第三节 易学史研究

一、高怀民及其易学史研究

现为台湾政治大学哲学系教授的高怀民先生，几十年来一直致力于易学史研究，成绩十分突出。著有《先秦易学史》、《两汉易学史》、《宋元明易学史》和《大易哲学论》等。

高先生可谓本世纪中国著作易学史之第一人，其《先秦易学史》初稿写成于1967年，修正补添二次改写于1969年，1972年至1973年冬又在希腊进行了第三次改写，最终于1975年出版。而《两汉易学史》已在此前的1970年12月出版发行。《宋元明易学史》则初版于1994年。之所以与上两书相距20余年之久，乃是由于其间高先生的易学研究兴趣转向了易学哲学。而至90年代初，他因不欲落有头无尾之讥，始以两年的时间，完成《宋元明易学史》，并打算于两年之后，再将清代以来的易学作一梳理，“届时或

① 《易经白话例解》，第30页。

② 《易经白话例解》“朱伯崑序”，第4页。

可推出一全程系统之易学史”^①。

(一) 先秦易学

本世纪的易学研究,受疑古思潮的影响十分之大。但高先生的易学史研究并没有为这种疑古风气所动,相反,却视这些疑古的史学家们为“有史学家的勇气,而缺乏史学家的眼光”^②。他本诸自己“在演进的大思想潮流中求史的依据”的研究方法,为“三圣”、“三古”的传统易说进行了辩护。

1. 先秦易学发展的三个阶段

高先生依持传统“三圣”、“三古”之说,将先秦易学分为三个时期:自伏羲至周文王为“符号易时期”;自周文王演易至孔子为“筮术易时期”;自孔子赞易以下为“儒门易时期”。这三个时期,又分别对应“天道思想时代”、“神道思想时代”、“人道思想时代”。

高先生对先秦易学的源头——“伏羲画卦”的探索是从两个假定和一项事实开始的。两个假定是:

历史上传留下来的八卦,必有其最初画成的“人”。

从八卦的整一性上,及其发展程序上,及其所含之哲学思想上看,应为“一人”所画成,难以想象其为杂凑而成。

一项事实是:

历史上传说下来的画卦的人,众口一词,只有伏羲氏一人,更无他人。^③

基于此种推论,并参以史实的考证,高先生说:“本书肯定伏羲氏画八卦其事,而以之为先秦易学之源头。”^④高先生讨论了伏羲观察

① 高怀民:《宋元明易学史》“自序”,第2页,1994年版(下同)。

②③④ 高怀民:《先秦易学史》第37、38页,1986年8月版(下同)。

宇宙万物而画卦的过程和早期八卦的取象,并根据《说卦传》推断了伏羲画成八卦后的排列次序。认为八卦作为一套纯粹的符号,反映了伏羲氏的思想及认识。但高先生指出,从伏羲氏到文王之前,人们对于这套符号内含的哲学思想并无多大的开展。文王拘羑里后,有代殷而有天命之志,乃思及这一套思想符号的实用价值,并据此创造出一种不同于殷人之卜的新筮术,易学的发展便进入了筮术易时期。高先生说,卜与筮同为神道思想之下的产物,“但卜立足于神道思想之纯诚,而筮中则神权与人智参半,这是历史由神道演进到人道的自然趋势。此一大因素,虽然是表面上看不见的,却是最重要的。”^①

对于筮术易,高先生主要讨论了重八卦为六十四卦、作卦爻辞、选用蓍策、制订筮占法及取用“易”之名称等问题。其中关于筮术之命名为“易”,高先生有一个大胆的说法,即“三易”(连山、归藏、周易)均出于文王的创制,系文王模仿卜之“三兆”而成。文王取“易”字命名之,乃因易有变化、变更、代替之义。但“易字初入易学时,其含义也仅限于指筮术而言”^②。高先生认为,“三易”之中,以艮为首之《连山》与以坤为首之《归藏》,因其排列方式乃根据已经落伍的时代思想而为,不如以乾为首的《周易》更符合新兴父系社会的思想,所以早早的便被淘汰。但到了春秋之时,整个的筮术易也都开始走向衰亡。这时的筮占往往徒具形式,人们或者敢于不听从占辞或筮史吉凶之断,而以理辩之;或者根本不经过演蓍,而直接以当前之事的性质,合卦以占断;或者甚至故意违抗筮占结果。这就使原本建立在宗教性之热诚信仰基础上的筮术完全丧失了控制人心的力量。筮术易进入了它的崩溃期。

高先生认为,儒门易是由神道向人道发展过程中的必然产物。

^{①②} 高怀民:《先秦易学史》,第111—112、150页。

西周初年,人道思想已经萌生,东周以后则人智大开。孔子顺应时变,本着其在“天命”方面的特殊体认,对筮术易的信仰对象——鬼神采取敬而远之的态度,对卦爻辞赋以新义;同时排斥筮术^①,而使筮术易变成为儒门易。高先生说,儒门易变筮术易之占断吉凶为讲述哲理,也就是变易学借神道以设教之用为推理论以行教化。在筮术易时代,人们信仰易,是相信它的“行变化而成鬼神”、“感而遂通天下之故”,是相信它能“通天下之志,定天下之业,断天下之疑”。到了儒门易时期,神道思想破产,而理性观念抬头,人们便把注意力转移到对“所以然”即易道的探索上,“易有三义”之说也由此而生^②。“易有三义”即易、变易、不易,此说最早揭明于《易纬·乾凿度》,后郑玄更予以明确。但高先生认为其思想实已完全包含于《系辞传》第一章中。不过,《易纬》及郑玄对于“易之三义”的论述次第与《系辞》并不相同,《易纬》的次第是易、变易、不易;《系辞》的次第是不易、变易、简易。“从整个儒门易思想体系而言,置易简于最后,是为了利于由天道向人道上贯通,如离开了天人体系而仅言易道之三性,则勿宁将易简置于最前更为合理,因为乾坤始生之性见,才有变化之可言,才有天地之象之位。”^③因此,《易纬》之次第与《系辞》之次第并不矛盾,不但不矛盾,且都反映了易道的本质内涵。这一内涵,既可以由乾元始动到化生人、物,即由形上发展到形下;又可以由人之尽性到上合于天德,即由形下返回形上。就前者说,亦可谓之由道化生器,其步骤是乾元资始,坤元资生;就后者说,亦可谓之由器返道,方法是“成性存存”和“穷理尽性,以至于命”。可见,它发于道,收于道,落于人,复自人,一往一返,正如其基本二作用乾坤之往来,成一“圆道周流”。高先生因此而称之为完整而美的易学思想体系^④。

①②③④ 高怀民:《先秦易学史》,第303—307、280、287、309页。

2. 道家易

据高先生的研究,自春秋以上,中国学术总于易学一体,由伏羲氏画卦到孔子赞易之时,易学前后相因,递变发展。但自孔子赞易以后,易入儒门,而儒门之外,百家之学兴,易学乃随之发生分化。“有两支易学,与儒门易并列发展:一为旧势力仍存在的筮术易;另一为老子的道家易。所以自孔子赞易起,中国易学开始分为三支”。^①

高先生比较了《老子》与《周易》,认为全部老子书均与易学相通。如《老子》书中有表现万物化生之义者(42、5、40章),有表现反复之义者(16、25、40、58章),有表现“亢龙”之义者(24、15、29、39、44、45、46章),有表现物壮则老之义者(30、73、76章),有表现圣人应持守易道之全德,以生养万物为心者(2、5、49、51等),有表现抱一、守本之义者(26、22、10、19、20、32、39、53等),这些均与《周易》的基本思想相合。但问题是,老子的思想既然是从易学来,何以其书中只言“道”,而不言“易”?高先生说,这个问题很简单,因为“易”字入易学,始于西周初年筮术之兴,本来是专指筮术而言。但因筮术之用,一方面是演蓍得卦“术”;一方面是术所依据的“道”。所以“易”的内容在当时也就包含着“道”与“术”两部分。孔子引易道入人事,自不能以形上之“道”称其易学,故袭用“易”名;老子专致力于易形上学之发挥,故以“道”为称^②。

高先生认为,易学论道,自伏羲、文王以来,一直是立“象”以见义,所以三圣所传乃“象的哲学”。此“象的哲学”,自伏羲以下,有一个大趋向,即由天道落实于人道,至孔子而被导入人世。与此不同,老子所专注者乃不著形迹的形而上者,所以其推有入无,上探道本,发为“无有”之说。“由易学发展史上看孔、老二家之分头弘

^{①②} 高怀民:《先秦易学史》,第320、333—334页。

扬大易哲学,是极有趣的事。孔子自乾元之始动,向下开展,历乾坤往复化生万物,而归趋于人;再由人回升,反乎天德,成一圆道天人哲学思想体系,老子则自乾元之始动,向上推展,推有入无,由有入无自然,探源道始,复由自然而下,说明宇宙之生成,建立一往一返的玄学思想体系。二人一上一下,分工合作,将大易哲学发挥得光辉灿烂。”^①

孔、老之后,儒门易以守经为务,道家易旁观以待变,筮术易仍默默地流传。而由于时势、世事的变化,三支易学均表现出了瞩目于数术的倾向,成为汉代象数易学的先声。

3. 先秦易学的特色

如上所述,先秦易学,其初为纯卦象符号,一变而为筮术占断,再变而为文字义理。高先生认为,这种变化,与中华民族思想历史的演变历程(天道思想——神道思想——人道思想)相一致,是貌变而质如一。“筮术所依据的道,便是八卦当初所以画成的道;十翼所阐发的道,也仍是筮术所依据的道,变而不失其宗。”^②因此,一部《周易》,毋宁说是先秦伏羲氏以后中国文化思想史的缩影。高先生称之为“因时乘变的哲学”,并认为这是先秦易学的一大特色。

易道之所以能够因应时变,固然是因为它的博大精深。但博大精深的易道,其所注目者乃是眼前万物。高先生指出,从卦象起源的方面看,易卦象起源于对自然万物及人群社会的仰观伏察、近取远取归纳所得,这些符号切实而质朴地反映了伏羲的思想。从思想发展方向看,易哲学的源头,起于乾元,由乾元之动,下落乾、坤之往复,下落万物之生成,从而归趋于人,所以它的目的是要为现实人生服务。而由于其要为现实人生服务,所以它特重视“行”,“易学之讲易道,不仅在告诉人什么是易道,主要目的在告诉人如

^{①②} 高怀民:《先秦易学史》,第327、21页。

何去效法易道,不背易道而行事”^①。因此,先秦易学的第二个特色在于它是一种“质朴实用的哲学”。

此外,在高先生看来,先秦易学特别重视“生”,在《周易》的字里行间,处处洋溢着生命的乐趣,肯定生之为善,正视生之存在,从而赞颂生命之意义。高先生因此称之为“赞颂生命的哲学”。赞颂生命,肯定生之为善,已经是对人生的最大鼓舞,然而尚不止于此,“它更明白地道出人生的意义,指点人生奋斗的途径,论定人生的价值”^②,所以,它又是一种“鼓舞人性的哲学”。

(二)两汉易学

先秦儒门易,自孔子至西汉田何,六世单传,如一缕游丝之孤悬。但秦焚书后,儒门经典或残或缺,惟独《周易》因其卜筮的面目而得以幸存。“于是汉兴以后,在诸经残缺的情形下,田何振袂而起,承担起复兴儒门易学的责任”^③。传至施雠、孟喜、梁丘贺三人,儒门易乃大为光耀。但由于儒门易陈旧无新,孟喜变起萧墙,以象数为说,焦延寿、京房紧紧追随,象数易的阵营俨然可观,儒门易遂成强弩之末,象数易的时代随即到来。高先生说:“所谓汉易,实包括着儒门易与象数易两阶段内容截然不同的易学。就学术之表现时代思想言,象数易当然是汉易的主流,因为它汇合了汉代流行的数术各家思想,真正具备了汉代学术思想的特有色彩。但儒门易从事于秦火以后的复兴,而且盛极一时,为象数易之兴奠下基础,站在学术思想发展上看,自也不可等闲略过。”^④

1. 汉代象数易兴起的原因

高先生认为,汉代象数易兴起的原因很多,远因之一是易道以“变”为用,跟随着时空的不同而呈现不同的形态。远因之二是儒

①② 高怀民:《先秦易学史》,第25、30页。

③④ 高怀民:《两汉易学史》,第39、45页。

家纳易道于人道的立场不足以范围广大悉备、无所不包易学。近因之一是时代思想方面的,即灾异、数术思想的盛行。高先生说,“数术”一名来自《汉书·艺文志》,其前身为先秦阴阳家、杂家思想。历秦至汉,由于焚书造成了汉初学术思想的真空状态,这些阴阳、杂家思想益加乘虚发展开来,加之文、景两代尚黄老之术,于是黄老的玄虚加上阴阳的诡秘,再加上汉人言灾异的风尚,便发展成许多家,盛况过于先秦。但这些家虽然名称各异,所采用的都不外阴阳、五行、干支、星象、历纪、方位等,只是配合的方式不同,故各家异说。象数易也正是以卦象及数与上面这些因素作新的配合的产物。近因之二是政治方面的,即武帝尊儒术的影响。据高先生的考证,汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,并非如一般人想象的那样,在学术上定孔子的儒家思想于一尊,而是脱胎换骨,以灾异、数术思想为质,以儒家躯壳为表的新儒术。而灾异、数术思想是“天人相应”之学,讲天人莫过于易理的深远幽微,因此,儒门关不住的大易遂乘时而起,“以它无不赅的象,容纳众流,大包大揽,冶所有当代流行的灾异、数术思想于一炉,成就了新的易学形态——象数易。”^①近因之三是人物方面的,既隐士易学的出现。在叙述先秦易学的分化时,高先生曾论及道家易的情形,认为自孔子把易纳入儒门人道的小圈子后,这些道家易的后学既不肯跟着进入儒门的小圈子,又不肯守原来筮术易之旧,于是他们把易带入山林,取象数而把玩,揣摩推求其理,并伺机推出他们的研究成果。他首先选中了儒门易阵营中有胆量、富于开创精神的孟喜,使他在旧阵营中倒戈相向,继而又寻出有隐士性格、道德高尚的焦延寿,纯粹发扬象数易。“前有孟喜的摧坚攻锐,推倒儒门易;继有焦延寿的发扬光大,并收京房为弟子,于是开创出象数易的三百年盛世”^②。

①② 高怀民:《两汉易学史》,第97、103页。

2. 汉代象数易的发展历程

高先生认为,汉代象数易集中兴起于两汉季世,截然划分为前后两个时期,前期易学以“占验”为主,所重在术,可以谓之前期占验派象数易学;后期易学以“注经”为主,所重在文字,可以谓之后期注经派象数易学。前期占验派,高先生介绍了孟喜、焦延寿、京房、费直、高相五人。五家之中,高相一家易学失传,孟喜、焦延寿如何用术的细情也不可知。相对而言,京房的易学,资料最多,流传最广,影响最大。而孟、焦、京三家同出隐士一流,当属一系。但各家在对具体问题的处置上,观点又不完全一致。“可见在象数易初兴起时,这一问题对各家来说,是一个难题。也由此可以知道,所谓卦象,只是几个原则性的符号,用这几个符号约略表明天地自然之道是可以的,但要一定巨细靡遗,密合无间,那是不可能的事。”^①

除以上几家之外,高先生还考证了费氏易。费氏易被后世易家称为“古文易”,高先生则认为,在汉代诸经中《易经》独无今古文之争,视费易为古文是《后汉书·儒林传》之误。既然如此,费氏易是否与其他三家没有什么不同呢?高先生说,《汉书·儒林传》中言费直“长于卦筮”,“究竟是指传统筮占之术?拟是孟、焦、京一派象数占验之术?已不得而知。《隋志》中有‘易林二卷,费直撰,梁五卷’的纪录。也有人疑《礼记·月令》正义所引出自《易林》的‘震主庚子午……’的一段文字,既不见于《焦氏易林》,当为《费氏易林》中文。再证以费氏为《焦氏易林》作序之事,推测费氏的‘卦筮’,当也采象数之说,本书列费氏为象数易家之一,由此。”^②

至东汉以后,易风转变,马融、郑玄、荀爽一班经学家投进了象数易的阵营,以治经学的立场治易,遂将象数易由“占验”带上了

^{①②} 高怀民:《两汉易学史》,第136、169页。

“注经”之路。但由于以“注经”为志的易风加给易学家们的压力太大,以至于他们常常为了解通一句经文,或迂曲求解(郑玄),或自违其例(荀爽),或多造新象(虞翻)。可以说,《易经》的地位高高在上,紧箍咒般箍在东汉象数易学家的头上,使他们摆脱不开。因此,与西汉孟、焦、京的易学表现得活泼有生气不同,东汉易学则拘谨有余而生气不足。这一易学趋势的转变,对兴于占验的象数易来说,实在已经注定了趋向衰微的命运。因为以占验的象数易,用之于注经,自然使人生索奇弄怪,蒙混经义之感。再加上经文的隐晦难解,象数易家为了勉强求通,不得不求创新说,攀枝引条而弊窦丛生。最后王弼以一本扫除象数的易注,使风行三百年之久的象数易于焉告终^①。

在《两汉易学史》的最后,高先生对象数易在易学发展史上的意义总结道:

中国易学发展的历程,自伏羲至周文王为第一阶段,自文王至孔子为第二阶段,自孔子至象数易为第三阶段,象数易时代则为第四个阶段。第一阶段的易学是天道思想;第二阶段的易学是神道思想;第三阶段的易学是人道思想。所以综观这个发展历程,易学宛如从天上来,冉冉降落人间,中国文化之由“天道自然”逐渐归趋于“人”,由易可见。然而象数易该怎样说呢?它兴起于占验灾异,象是返回于神道思想;它又结合了天文星历节候而为说,又象是返回于天道思想;难道易学在人道园地中周游了一遭之后,又要离人间而去吗?不是的,我们审视象数易,它实在并未离开人道的领域,它与儒门易所以不同者,儒门易重在发挥“人的德性”一面,而象数易则为

^① 高怀民:《两汉易学史》“自序”,第2页。

“人的知识”一面的开展。儒门易解说易道的目的,是勉人为“善人”、为“君子”、为“大人”、“圣人”,在精神人格上要求提升,这一切都属于德性方面。象数易的目的,不在于求一个完美的人格,乃就人智所能及的知识领域中,去证明易道的无所不在:……只要是人的知识所及,凡可以比附牵引的,都拉进象数易中派上关系,尤其在象的变化、数的推求配合与数的创造上,在在表现出“追求新知”的欲望。所以我们说,象数易是以知识为活动园地,它与儒门易实同属于人道的范围,只是彼此活动的区间不同罢了。对儒门易来说,象数易是一大转变,但此变只变出了儒家门墙,并未变出人道的樊篱。东汉中叶以后,象数易用于注经,再与儒门易求合,正由此故。^①

(三)宋元明易学

在《两汉易学史》出版约 20 余年后,高先生出版了《宋元明易学史》。高先生说,宋元明上距《两汉易学史》末之述王弼易学的时代,已相距七百年之遥,在“史”的连续观念上,似有不相衔接之感。其实不然。因为自王弼之后,中国思想界已渐入佛教天地中,易学退藏于密,让其主流思想之位于佛学,而自居于韬光养晦之域。而“佛教思想在中国发扬至盛极之后,也可以说是中国学术界在充分吸收融合了佛教思想之后,归宗返本,易学又自然地出潜离隐,起而领导中国学术界。此时是在唐代以后,经过了五代的乱离,赵宋一开始,先由华山道士陈抟现身,有意无意地透露出一点消息,播散了一些易学将兴的种子,不久之后,易学大家邵雍出现,一时间周敦颐、张载、二程兄弟,这一批以复兴易学自命的思想家,竟以易学为立论基础,或开讲坛,或事著述,突然间易学如夜空中爆发的

^① 高怀民:《两汉易学史》,第 340—341 页。

火花,灿烂夺目,成了最热门的学问,其兴起之骤与景况之盛,较之汉代象数易之兴,有过之而无不及”^①。因此,高先生称宋元明易学为由伏羲画卦以来的第五盛世,并认为此一时期易学的主要特色,是推易道以占验世运,收易道于心性存养,借图示以表达思想。

对于北宋时期的易学,高先生主要介绍了北宋五子的易学思想。高先生说,周、张、二程诸人,同依于易学而说儒门之“理”,因此可谓之儒学家或“理学家”,非可谓之易学家。周敦颐的易学思想,由其图及图说可知不是来自单纯的思想源流,“无极”、“太极”、“五行”三个名称已经包含了先秦道家易、儒门易与汉代的象数易在内,是糅合了前代易学而成书的。高先生对于引起思想史上颇大争论的《太极图说》中的“无极而太极”一语,有一个大胆的见解,即周子之“无极”与“太极”之关系,正同于佛教法相宗的“阿摩罗识”与“阿赖耶识”,其“无极而太极”应是在这一佛教思想影响之下产生的^②。张载的易学,“主要是纳‘气’入易,采庄子之‘太虚’以代‘太极’,其说就形上之哲思言,不及两汉后期《易纬·乾凿度》,然而《易纬》是道家思想之传,张子此篇则为儒家气化易说之首见,后为王船山所继承,在易学史上自当有其地位”^③。二程中的程颐积数十年之功,著成《程氏易传》,被看作是王弼之后义理派易学的最重要著作。但高先生认为,由于程氏天性较疏于形上思想,所以此著“实未见高明”。不过高先生又说:“对于小程子的易传,尽管他有些地方注得不理想,但不能不肯定他确实下了相当的工夫,尤其是在数百年佛教思想笼罩学术人心之后,他下工夫想把这本易传写好是无疑的。”^④

在北宋五子中,高先生最推崇的是邵雍,因而对他的易学思想

① 高怀民:《宋元明易学史》,第4页,1994年12月版(下同)。

②③④ 高怀民:《宋元明易学史》,第34、47、62页。

的介绍也最全面。高先生说,易学的本质是哲学思想,其象、其术、其数与其文字均为表达其哲学思想的方式。大体来说,先秦是以象为主,至汉象数易则是以术为主,而易之数理学,直到宋邵雍才真正得到大发挥。邵雍的先天易,摆脱了传统的卦序排列,不倚靠于解说经文而立义,以一套新的卦序排列结合于自然数理,从而易之卦象成了表达数的符号,数成了易哲学思想的主要倚托。但高先生认为,邵雍的先天易并非别立于传统易学门墙之外而立义,传统易学的理论他全部继承,只是开创了一条新路子,经由这一条路使易学得能在先秦、两汉之外更扩展出一片好天地。因此,邵雍易学真正发扬了易数理之学,为易学开创了新局面^①。

对于南宋时期的易学,高先生只介绍了朱熹及其弟子蔡元定等人。高先生认为,由于朱子视《易经》为卜筮之书,所以其所表现出来的学术事业,使人觉得和上述几位北宋理学大师颇有差别,北宋几位理学大师的学术中有易学思想的活水流动,朱子则纯是儒学。如果说北宋诸理学大师,是理学家,同时也是易学家,那么朱熹则是儒学家或理学家,难言其为易学家。或者换句话说,北宋诸子视易学为思想的大范畴,儒学在其中开展出来;朱熹则视儒学为思想的大范畴,易学是儒学的一隅。所以高先生说,如果站在易为哲学之书的立场看,朱子的易学实乏深义^②。

高先生此书号称《宋元明易学史》,但对于元代却不曾介绍一人。继朱子及其门人后,高先生接下来讨论的是明人来知德,殿后的则为明清之际的大哲学家王夫之。在朱子与来知德之间,高先生特用一章叙述了此一时期的易学图象学,如高先生对“天地自然之图”的考证,认为此图之思想当溯源于陈抟之先天易,下传数代至邵雍,始推出先天易图。“邵子以其先天易为太极图,只是有其

①② 高怀民:《宋元明易学史》,第65、169页。

实义,并未明倡其说,至于南宋蔡元定,因研究邵子易学而将先天易图改为黑白相回互的太极图。蔡氏制作太极图后,也许认为尚未至成熟公开之时,故藏于家中未公诸于世,数代之后始渐传出,赵伪谦《六书本义》中‘天地自然之图’,应即是最早传出之图形。”此图后经修改,乃成为今日常见的“太极图”^①。

(四)高氏研究易学史的方法

在本世纪的易学研究中,高先生的易学史研究,是一项开拓性工作,意义不言自明。此处特揭出其易学史研究中表现出来的两种主要的研究方法,作以简单的讨论。

1. 于大思想潮流中求史的依据法

中国易学史,尤其是先秦易学史,由于文献不足,许多环节均需要学者以史的眼光作出自己的判断和说明。因此在本世纪初,人们本诸不同的史学立场,提出了许多不同乃至相反的观点。高先生撰写易学史,自然绕不开这些问题。但高先生并不同意单纯依靠证据来说话的做法,其特别提出“大的历史思潮的演变”一语,把某些文献不足证的环节放在此种潮流演变中,求其史的依据。我们把它概括为“于大的思想潮流中求史的依据法”。例如对先秦易学的研究,高先生承认:“孔子的事迹尚明确,周文王便只能得其大略,至如伏羲氏,则阴约于神话传说之间,难以透过可靠史料而认识”^②。但在高先生看来,研究古史,直接史料当然重要,但直接史料的倚仗,有其限度。如必欲以直接史料为肯定历史之条件——必欲在看到伏羲氏手刻八卦的骨片之后才相信其为画卦之人,则无异于自设陷阱,而有失公道。况且对于研究文字发明以前的远古史而言,传说与神话的可用价值极高,其中的蛛丝马迹往往

① 高怀民:《宋元明易学史》,第279页。

② 《先秦易学史》“自序”,第2页。

能帮助人们联缀文化遗迹而辅助说明史实。问题在于是用什么样的态度和方法处理传说和神话。高先生说：“应该在历史演进的历史背景下，将传说与神话纳入当时的时代，参照地理上的遗迹及形势，参照自然及人文的条件，参照各古迹中的线索，然后从传说及神话的不可靠的故事中，寻出其可靠的部分。”^① 基于这样的认识，高先生从易学史上诸多带有传说色彩和神话色彩的东西中“钩沉”出许多自认为是史实性的东西。

于大思想潮流中求史的依据，仅仅是问题的一个方面。高先生更倚持此法求易学发展的所以然之故。如其对符号易之转化为筮术易之原因的探讨，对汉象数易兴起、衰亡之原因的探讨等，都是借了大的思想潮流的助力而“打通”的。

2. 考证法

撰述历史作品离不开考证，高先生在其易学史著作中也十分注意此一方法的运用。具体而言，其考证的内容包括三个方面：一是文字的考证；一是史料的考证；一是前人观点之得失的考证。文字的考证主要是对一些重要而颇引起争议的字词进行训诂，如其对“易”字的解释，对“元”字的解释等，都是文字考证的实例。史料的考证主要是对一些传说有误或本来面目不清的史料进行厘定，如其对《子夏易传》的考证，对田何传易的推断等，都属于这方面的例子。对前人观点之得失的考证主要是对前人的一些错误认识进行纠正，如其对孔颖达《周易正义》中误疏王弼注的辩证，即属此例^②。

此外，高先生还十分重视哲学推理在易学史研究中的价值，并多所运用，只是相对而言，前二种方法似乎更显突出。

需要指出的是，高先生的《宋元明易学史》的写作，距前两史的

① 《先秦易学史》，第37页。

② 此处所举诸例本节未予介绍，请参看高先生原著。

写作约 20 余年,其间,高先生的兴趣曾一度转移到对大易哲学的研究,并撰著了《大易哲学论》。所以在《宋元明易学史》的写作中,其所表现出的对“哲学”的兴趣似乎要高于对“史”的兴趣。虽然其仍不废弃前两种方法的运用,但由于“以哲学思想为价值取决,以发明哲思为高尚”,使得此书表现出了与前两书颇为不同的风格气象。

二、黄庆萱及其《魏晋南北朝易学书考佚》

现任台湾师范大学中文系教授的黄庆萱博士,是台湾六七十年代培养起来的学者。《魏晋南北朝易学书考佚》一书,是其就读台湾师范大学国文研究所,师事经学名家高明、林尹,从事易学学习和研究时撰作的一部易学专著,1975 年由台湾幼狮文化事业公司出版发行。该书搜集魏晋南北朝易著之佚文,凡 28 家。计魏三家,晋十家,宋一家,齐四家,梁三家,陈二家,北魏五家。黄氏于每家均依“撰人”、“考证”、“佚文”之体例详加订正删补,钩沉比较,可谓有得之作。

(一)撰作纲领

1. 搜集佚文

魏晋南北朝时期的易学著作,见于史载的不下 119 家、149 部,但迄今尚存的不过阮籍的《通易论》、王弼的《周易著》、《周易略例》、韩康伯的《系辞注》等三家四部而已。有清一朝,考证辑佚之风甚盛,张惠言等经学大家多雅好此举。但由于种种原因,漏辑、误辑、误次者亦颇不少。因此,黄氏参考经、史、子、集 370 余部,在清人辑佚的基础上,复“一一校之原著,益以诸家未见之书,于南北朝易著得佚文凡二十八家”^①。其辑佚体例如下:

^① 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》“自序”,第 8 页,[台湾]幼狮文化事业公司 1975 年(下同)。

(1)增诸家所未辑。清人的辑佚,所据典籍主要是《经典释文》、《周易正义》、《周易集解》、《三国志》裴注、《文选》李注、《初学记》、《艺文类聚》、《太平御览》等。而黄先生据载于《大藏经》中的释慧琳的《一切经音义》,“所辑颇增于前”。如刘瓛《周易乾坤义疏》,张惠言所辑只有 15 条,孙堂所辑 13 条,马国翰所辑 18 条。黄氏据《一切经音义》所辑达 25 条。

(2)补诸家之漏辑。清人的辑佚,常常有因上下字句的异文而辑其上、漏其下的情况,《考佚》于此一一订补。如《系辞上传》“拟之而后言,议之而后动”中的“议”字,桓玄等作“仪”,诸家辑之;而下文“拟仪以成其变化”,诸家皆漏辑。黄先生说:“上文‘拟之而后言,议之而后动’,‘议之’桓玄作‘仪之’;则此句‘拟议以成其变化’‘拟议’二字,桓玄必作‘拟仪’,此无须求诸他书援引而可知也。”^①《考佚》对于前人这类的漏误“皆补辑之”。

(3)正诸家之误辑。从版本学上说,宋本的价值是相当高的。清人的辑佚,也每每迷信宋本。但黄氏认为,“亦有迷信宋本反致误者”,“至于为晚出诸书所惑致谬者,更所在多有”。《考佚》较诸各种版本,对于诸家所辑误之大者,“皆于佚文下一一正之”。

(4)乙诸家之误次。黄氏说:“注书之例,凡重出之语,当前注而后略。诸家所辑,于此例或从或否。”《考佚》对此“悉加乙正,以符注例”。

(5)删诸家之赘辑。“辑佚之贵,贵在存真”,但清人的辑佚,或有炫多烂取之病。《考佚》对此均删去,并逐条说明删除的文字及理由。对于诸家皆未辑,而其文可疑者,亦不辑之,以防因资料不确导致推论错误。

2. 比较分析

^① 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》,第 543 页。

《周易》六十四卦三百八十四爻，有符号，有筮辞，抽象性极强。人们读《易》，驰骋想象的余地也极大。因此，对于《周易》卦爻辞的理解歧义也颇多。黄氏“兹篇既辑佚文，乃依经传，栴次其条，下加案语，则不事烦琐之训诂；而专就其同异而较之，务企辨其得失，理其派别”。^① 黄氏的做法是：

(1)较诸经传而辨其得失。黄氏说：“诸家注《易》，或崇义理，或崇象数。其是非得失，论者多矣。兹篇尽去成见，一以经传为断。不问义理象数，凡合于经传者，为是为得；凡背于经传者，为非为失。”^②如《系辞上》“圣人以此洗心”的“洗”字，京、荀、虞、董、张、蜀才并作“先”。以“先心”为“预知未来”之义。韩康伯作“洗”，以“洗心”为“洗濯万物之心”。刘瓛从王肃、韩康伯字作“洗”，但释义不从韩康伯洗濯之说，而训“洗”为“尽”，“洗心”犹言“尽心”。黄氏认为，揆诸《系辞》“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”、“神以知来，知以藏往”之语，京、荀等作“先”于义颇合。而揆诸《系辞》“一阴一阳之谓道；继之者善也；成之者性也”、《说卦》“穷理尽性以至于命”、《中庸》“唯天下至诚为能尽其性”、《孟子·尽心》“尽其心者，知其性也”等语，则刘以洗心为穷理尽性之义，不但合于《周易》经传，且与儒家思想精义亦相吻合，故亦以为是。而韩康伯释“洗”为洗濯之义，则与经传不符。

(2)较诸他注而理其派别。黄氏认为，东汉之世，师法已坏，魏晋以降，家法又亡。研经之士，出入多家，异义纷起。若不诸条比较，很难理清其派别。因此《考佚》于佚文下首必罗列各家注释，以资比较。如《临》卦辞“至于八月”，郑玄、虞翻、何妥皆以为未月；王弼、孔颖达、李鼎祚皆以为申月；荀爽、褚仲都皆以为酉月。黄氏说：“荀爽之说，祖于孟熹卦气。郑玄、虞翻并以《遁》当周之八月；

^{①②} 黄庆萱：《魏晋南北朝易学书考佚》“自序”，第13页。

王弼、孔颖达、李鼎祚并以《否》为八月，皆用十二月消息卦之说。实与卦气说同祖孟熹，而属象数也。惟何妥以十二地支为序，谓建子至未为八月；褚仲都以夏历为序，谓夏正月至八月为八月；始尽扫卦气消息，自创新解。于是知荀爽为一派，郑玄、虞翻为一派，王弼、孔颖达为一派，何妥为一派，褚仲都为一派也。”^①

3. 综合考证

黄氏所谓的综合，是指将比较分析过程中分解的诸因素重新组合为一个新的整体，以作说明。其综合之例有四：

(1)由异文之比较，探索其《易》著底本。黄先生认为，异文的比较，常常能帮助人们考知注《易》者注《易》所依据的底本。以干宝为例，其《易注》异文，同孟熹者四字，异孟熹者七字。同京房者一字，异京房者五字。同郑玄者四字，异郑玄者八字。同王弼者十六字，异王弼者九字^②。由此种比较，《考佚》指出：“干宝《易注》，采王弼本为底本，而偶用孟熹、郑玄本订正弼本，不从京房本。”^③

(2)由佚文之分析，综合其《易注》内容。以只言片语的佚文，演绎推断某一《易》注的内容，往往容易推出错误的结论。所以，黄氏十分强调用归纳综合的方法，理出某位易学家所作《易》注的思想全貌。以卢景裕的《周易注》为例，在该《注》中，卢氏既用消息说，又用卦变说，还用互体说。从表面看来似乎与荀爽、虞翻、蜀才诸家以象数说《易》的做法相同。但黄氏认为，“细综合其《注》而考之则又不然”。“卢氏之注《易》，非不得已，不以象数为释。如注《需》九五象辞‘酒食贞吉以中正也。’曰：‘沉湎则凶，中正则吉。’不采荀氏升降说。注《讼》卦辞，则由《彖传》‘险而健讼’推出‘险而健

① 黄庆萱：《魏晋南北朝易学书考佚》“自序”，第15页。

② 同上书，第317—319页之《孟、京、郑、王、干五家异文表》。

③ 同上书，第319页。

者恒好争讼’，不采荀爽、虞翻、蜀才卦变说；注《既济》六四，亦纯以字义说之，不采虞翻卦变互体说，皆足以证。”因此，不能因为卢氏偶采消息、卦变、互体之说，就将其列为荀爽、虞翻象数一派。而实际上，“卢氏言象，不出郑玄范围。其注《易》，以义为重，多引经注经。尤堪玩味者，颇有意近王弼，而伊川《易传》，多与卢注暗合。是卢氏亦郑、王之学也。”黄氏颇为感慨地说：“苟非综合全部佚文考察之，焉能得其真相哉！”^①

(3)由相关之材料，考证其《易》学思想。魏晋南北朝时期的诸家《易》注佚文，因人而多寡不同，多者达二百余条，少者仅一条。因此，有时即使综合全部佚文考察，也很难窥其思想全貌。有见于此，黄氏于《考佚》中除收集佚文外，凡与之有关的材料，也均予以采用。以孙盛为例，其所著《易象妙于见形论》，今存佚文仅一条。但黄氏从《三国志》裴松之注、《弘明集》、《广弘明集》、《周易正义》等典籍中发现了许多被引用的孙盛的言论，其中有不少与《周易》有关。如《周易正义·序》引孙盛“夏禹重卦”之说，可知孙盛对于《易》卦渊源有夏禹重卦之说。又如《魏志·钟会传注》引孙盛评王弼《易注》：“《易》之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此。世之注解，殆皆妄也。况弼以附会之辨，而欲笼统玄旨者乎。……虽有可观者焉，恐将泥夫大道。”可知孙盛对于王弼“援老”、“扫象”二端，皆有微辞。又如《魏志·毛玠传注》引孙盛“《易》称明折庶狱”，《魏志·司马朗传注》引孙盛“《易》称颜氏之子”，皆称《易》以说人事义理。又《吴志·赵达传注》引孙盛语，则可知孙盛以《易》占为仲尼所弃；《广弘明集》卷五有孙盛《老聃非圣贤论》及《老子疑问反讯》，大抵多引《易》以斥老子。盖纯然儒家者言。由此相关材料的

^① 黄庆萱：《魏晋南北朝易学书考佚》“自序”，第18页。

钩沉,则孙盛易学的面貌便隐约可见了^①。

(4)由史志之记载,审查其《易》学著述。黄先生认为,著作之成书、真伪及流传,关系学术流变至巨。前人因其爱恶,每生偏颇。有欲遂其私见,至不惜篡改史实,诬蔑先贤者;有崇其乡贤,至强以他人著述,归之其人者。前者如皮锡瑞之评价王肃;后者如项皋谟之跋《盐邑志林》而于干宝,均有不实之语。《考佚》对于如此之类,皆一一辩证,以企与史实相符。

4. 述其撰者

黄先生《考佚》一书,辑魏晋南北朝 28 家《易》注佚文,对于各家佚文,除比较分析、综合考证外,“于每家之前,例有‘撰人’一节,所以述其撰者年里行迹思想著作也。大抵节录正史纪传;补以史注、《世说新语》、《法苑珠林》、《洛阳伽蓝记》、《胡录金石考》、《十六国春秋》、《文心雕龙》、《史通》、《太平御览》、《困学纪闻》、《容斋随笔》诸书所记。正史无传者,则据《隋志》、《释文序录》、《册府元龟》等,略叙里爵而已。”^②

以上为黄先生撰写《魏晋南北朝易学书考佚》的撰作纲领,也可以说是该书的撰作体例。通观该书 28 家考佚,基本上都遵循了此四项纲领。兹仅以佚文最多,在《考佚》一书中所占篇幅最大的《魏·王肃》一节为例,以验黄先生的上述“纲领”。

(二)《考佚》举例

1. 撰人

“撰人”一节是黄先生根据各种史料对王肃的“年里行迹思想著述”的概述。值得注意的是,黄先生除对王肃作一般性的介绍外,还对后人对王肃的种种评价有所辩证。关于王肃,后人的褒贬

^① 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》,第 527 页。

^② 同上书“自序”,第 21 页。

颇不一致。如皮锡瑞《经学历史》说：“两汉经学极盛，而前汉末出一刘歆，后汉末生一王肃，为经学之大蠹。歆，楚元王之后，其父向，极言王氏刘氏不并立。歆党王莽篡汉，于汉为不忠，于父为不孝。肃父郎，汉会稽太守，为孙策虏，复归曹操，为魏三公。肃女适司马昭，党司马氏篡魏，但早死不见篡事耳。二入党附篡逆，何足以知圣经！”黄先生对皮锡瑞所谓王肃党司马氏之说颇持异义。黄先生说：“王肃之党司马，则嫌疑有四：肃之女适司马昭，生晋武帝炎，一也。曹爽专权，任用何晏、邓飏等，肃比之为前世恶人，二也。司马师废齐王芳，立高贵乡公，由肃法驾迎之，三也。又师时以经术问肃，盖颇相得，四也。”黄先生覆案史实，对此四项一一予以辩证：

第一，司马氏之夺权，始于齐王芳嘉平元年正月甲午司马懿之杀曹爽；前此虽魏明帝犹以后事相托，不得知其后人竟篡魏也。而肃女适司马昭时为魏明帝太和五年，在司马懿杀爽之前十八年，肃安知十八年后有司马懿夺权事而拒此婚姻邪？

第二，《三国志·曹爽传》谓“晏等专政，共分割洛阳野王典农部桑田数百顷，及坏汤沐地以为产业。承势窃取官物，因缘求欲，州郡有司，望风莫敢忤旨。”肃正色斥何晏、邓飏为弘恭、石显，不亦宜乎？而肃竟以此免，其鲠直亦可风世，岂得谓其党于司马哉！

第三，司马师之废齐王芳，初欲立彭城王曹据；而太后不允，命立高贵乡公曹髦，肃时为太常，奉法驾迎高贵乡公，乃其职务中事，谓其忠于太后之命则可；谓其党于司马师则谬矣。

第四，王肃以经术见重于司马师，则诚是矣。观其规司马师曰：“修己以安百姓。”此先贤内圣外王之教。司马师方之以“霍光感夏侯胜”。夏侯胜为昌邑王傅，于霍光为异党。司马

师以霍光自况,而比肃为夏侯胜,则其重肃者为经术,非为同党者甚明。

综合以上考证,黄先生说:“谓肃党附篡逆,诬矣。皮氏专崇今文,囿于门户,故于刘歆、郑玄、王肃,皆肆其诋毁,不足采信也。”

黄先生的这种考证,不仅有益于为王肃正名,对正确理解王肃的易学思想也很有帮助。

2. 考证

“考证”一节是黄先生根据史料,对王肃《易》注的成书、真伪、所据底本、流传及异文、注音、释义等等的讨论。兹就异文、注音、释义等项介绍如下:

(1)《周易注》之异文:黄先生用列表的形式比较了王肃《周易注》与孟熹、京房、马融、郑玄、荀爽、虞翻、王弼本的出入,发现王肃《周易注》独存异文,不同诸家者凡 23 字,加以较诸家增出者 19 字,凡 24 字。黄先生由此指出:“倘非王肃于孟、费之外,另得施雠、梁丘贺、高相之本,则必肃自行改字,二者必居其一。与诸家之本相较:同马者十五字,同郑者十八字,其中‘矢壶昧戕匙鞣’六字与马郑并同,则肃本与马郑本尚近。肃本同孟者八字,异孟者七字,同京者五字,异京者五字,则孟京本与肃关系至疏。王肃同虞者十字,异虞者二十字;王弼韩康伯本同肃者十一字,异肃者七十二字。则虞本、肃本、王韩本文字大异。前人每以肃背郑,弼从肃,就《周易》底本言,决非事实。”^①

(2)《周易注》之注音:据黄先生的研究,汉魏之际,去声犹未形成,王肃《易》音之异于他家者,即以涉及去声者居多。或他家音去而王肃不然,或王肃音去而他家不然。但“其时四声之别未严”,

^① 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》,第 34—35 页。

“非肃果读去声，以肃所用反切下字当时非去而后世为去故耳。”^①另外，我国历史悠久，方圆广大，古今南北，语音多歧，也是王肃《易》音不同于他家的原因之一。总之，“王肃《周易》音，凡七十五条。其中属于四声之异者三十条。包括他家音去，王肃不然者十六条；王肃音去，他家不然者九条；计涉及去声者有二十五条。占王肃《易》音三分之一。此现象决不能以方音解释之，殆其时犹无去声所致。至于其它四声之异而未涉及去声者仅五条，亦足以了解去声之异多于其它三声五倍者，非偶然也。王肃《易》音声韵异于他家者凡十五条。包括声同音异者六条；韵同声异者八条；声韵皆小异者一条。王肃《易》音同于他家者九条。以上五十四条纯属字音之异，与字形字义无关者也。”

(3)《周易注》之释义，又分三个方面：即《周易注》释义之态度；《周易注》释义之渊源；《周易注》释义之影响。

王肃《周易注》释义的态度亦可概括为三点：一是依于经传。如其释《乾》上九“亢龙有悔”曰：“穷高曰亢，知进忘退，故悔也。”此解本于《文言》。如其释《坤》卦辞“西南得朋，东北丧朋”曰：“西南阴类故得朋，东北阳类故丧朋。”此解本于《说卦》。黄先生认为，此种以《彖》、《象》、《系辞》十篇之言解说上下经的注经方法，就是汉儒所谓的费氏师法^②。二是弃象言理。如其释《乾文言》“云从龙风从虎”曰：“龙举而景云属；虎哮而谷风生。”此解本于《淮南子·天文篇》，一扫荀爽“乾二之坤五”、“坤五之乾二”及虞翻“乾为龙”、“坤为虎”之说。黄先生认为，在孟京象数之学极盛，互体、卦变、纳甲之说大炽之际，王肃“独能弃象言理，与时代逆流相抗，下开王弼以义理说《易》之风气，亦足以傲视儒林矣”^③。三是必须言象者，以本卦之象为限。如其释《噬嗑》九四“噬干肺得金矢”曰：“四体

①②③ 黄庆萱：《魏晋南北朝易学书考佚》，第36、41、44页。

离,阴卦,骨之象;骨有干肉,肺之象。金矢所以获野禽,故食之反得金矢。君子于味必思其毒,于利必备其难。”据黄先生对王肃《周易注》佚文的研究,王肃言象,依《易传》而就本卦之象言之,不用卦变、互体之说。其言位则唯及二、三、四、五,不及初、上。“王弼《周易略例》辨爻位,肃实早发之。”^①

王肃《周易注》释义之渊源亦被黄先生概括为三个方面:一曰源于费氏;二曰源于孟氏;三曰自创新义。黄先生说:“东汉末年,马融、郑玄、荀爽皆传费氏《易》。王肃《周易注》有同马者,有同郑者,有与马郑皆同者,有异马而同郑者,有同马而异郑者。要皆渊源费氏,大同而小异也。”^②但黄先生认为,两汉经学,有今文,有古文;经有数家,家有数说;门户既盛,学者莫知所从。及郑玄“括囊大典,网罗众家,删裁繁芜,刊改漏失”(范曄《后汉书·郑玄传》),才使学者略知所归。郑氏注经,兼采今古文。其于《易》学,先始通京氏《易》,复师事马融,传费氏《易》。王肃继郑玄之后,亦兼通今古文,所以,其所撰《周易注》虽多宗费氏,然亦有同孟氏者。黄先生说:“西汉经学尊师法,东汉经学重兼通。惟其尊师法,故墨守古义,不得臆说;惟其重兼通,故出入众家,勇于创新。王肃承东汉学术之余绪,其注《周易》,亦颇有自立新解,异于诸家者。”^③要而言之,“王肃《易注》字义:同费者凡四十三条。包含同马者十四条,同郑者亦十四条,与马郑并同者十一条,异马同郑者四条,异郑同马者亦四条,另同荀者一条,用古文家说者一条。同孟者凡七条。自创新解者凡九条。另仅释字义,无关师法者六条。则知王肃《易注》,大抵宗费,从马郑之说。”^④黄先生由此更辩证了清儒所谓王肃《易注》“托马逆郑”之说,谓其不可信。

王肃《周易注》释义之影响,黄先生认为主要有两个方面:一是

①②③④ 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》,第48、48、53、55页。

限于本卦而言象数,卦外牵卦,有所不取,开王弼扫象之先声;二是依据人事而言义理,解释字义,务求简明,为王(弼)、程(颐)、孔(颖达)、朱(熹)之所宗。要之:

王肃《周易注》,其文字或出入孟费,杂揉古今,或独存异文,不同诸家。其注音与他家或声同韵异,而属四声之异者尤多,可为古无去声说之一证。其释义也,依于经传,弃象言理,必须言象者亦以本卦之象为限;于马融、郑玄之义,采用最多;偶从孟熹、京房、虞翻之说;自创新义者,亦颇有焉,后世如王弼、孔颖达、程颐、朱熹,多依用之。^①

3. 佚文

“佚文”一节是黄先生对王肃《周易注》佚文的辑集,除辑集外,黄先生又于每条佚文下加“案”,辩证王肃《易注》的依据、特点等。如王肃注《乾》上九“亢龙有悔”曰:“穷高曰亢,知进忘退,故悔也。”黄先生“案”曰:

《易》《文言》曰:“上九曰亢龙有悔,何谓也?子曰:‘贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅,是以动而有悔也。’”又曰:“亢龙有悔,穷之灾也。”王肃约取其中“穷”“高”二字,而曰“穷高曰亢”。《文言》又曰:“亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。”王肃略用“知进而不知退”之意,故曰“知进忘退故悔也”^②。

由黄先生的这一案语,可知王肃对《乾》卦上九爻辞的注释,完全是

^{①②} 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》,第61—62、64—65页。

依据《文言》之义。又如王肃注《文言》“水流湿，火就燥”曰：“水之性润万物而退下，火之性炎盛而升上。”黄先生“案”曰：

李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“阳动之坤而为坎；坤纯阴，故曰湿也。阴动之乾而成离；乾纯阳，故曰燥也。”又引虞翻曰：“离上而坎下，水火不相射。”是皆以象数为说。王肃独以水火自然之性言之，亦见其卓识不凡。唐孔颖达作《周易正义》曰：“水流于地，先就湿处；火焚其薪，先就燥处。”崔憬作《周易探玄》曰：“决水先流湿，□火先就燥。”皆弃象言理，王肃实有以启之^①。

由黄先生的这一案语，可知王肃的《易》注摈弃汉儒象数之说，朴实简明，开后儒义理解《易》之先。又如王肃注《系辞》“在天成象，在地成形”曰：“在天成象，象者，日月星；在地成形者，山川群物也。”黄先生“案”曰：

在天成象者，马融谓“象者日月星”；郑玄注《易》曰“成象，日月星辰也”。王肃之注，全依马郑。在地成形者，马融谓“植物动物”，郑玄谓“草木鸟兽”，其实一也。王肃谓“山川群物”，则含义益广，较马郑尤价。^②

由黄先生这一案语，可知王肃注《易》，于先儒之注，亦有所取，并有发展。

我们无需诸一引证，由上述材料不难看出，黄先生之撰《考佚》，既辑佚，又考证，与其所谓之“撰作纲领”相合无间。因此，被

①② 黄庆萱：《魏晋南北朝易学书考佚》，第69、71页。

其师誉为“喜以最初资料,整理分析,作逻辑之推演,而求得其结论。于前人研究之成果,或肯定之,或驳斥之,而不为所囿。故创见特多”^①，“于是始得集其大成,而远迈乎前哲”^②。应该说,高、林二人对黄先生此书的评价是中其肯綮的。

兹复引述其考佚魏晋南北朝易学书之总结论如下:

综观魏晋南北朝《易注》佚文,所用底本皆为费氏本。惟王肃《易注》多异文;董遇、干宝、桓玄偶采孟本以订费本。盖费《易》经郑玄、王弼作注,已得独尊矣。于《易》象也,干宝犹有互体、消息、卦气、八宫世应游归、世卦起月、八卦休王、爻体、爻等、卦身、纳甲、纳支等例为京氏学。伏曼容言旁通往来,姚规言互体,皆虞氏学。卢景裕亦言卦变、消息、互体,然其例至简,不出郑玄范围。王肃、向秀、王虞限于本卦而言象,其余各家皆不言象数。于《易》义也,王肃、干宝、沈麟士、刘瓛、伏曼容、褚仲都、卢景裕好以经解经。干宝、张讥并好以史证《易》。于先贤之说,大抵出入郑、王,北朝宗郑玄而兼习王弼注,南朝宗王弼而兼采郑玄注。而与郑、王并异,自抒己见者,亦多有之。盖师法破坏,胜见竞出,为此时代学风一大特色。杨义撰文,尝以《易》为品物之源,刑礼之本,萧衍著论,亦依《易》而言政理天象。是又以《易》道为人生宇宙之本体矣。就佚文考察,魏晋南北朝之《易》学可知者如此。^③

三、赖贵三及其《焦循雕菰楼易学研究》

作为黄庆萱先生的弟子,现任台湾师范大学中文系副教授的

① 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》“林尹序”。

② 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》“高明序”。

③ 黄庆萱:《魏晋南北朝易学书考佚》“自序”,第22页。

赖贵三博士,可以说是台湾第三代易学研究者。赖先生的易学研究成果,主要集中在易学史人物专题方面。他的硕士论文专门研究宋代易学家项安世,题目为《项安世周易玩辞研究》;博士论文专门研究清代易学家焦循,题目为《焦循雕菰楼易学研究》。透过赖先生的研究,既可以反映出台湾易学史人物专题的研究情状,又可以看到台湾第三代易学研究专家的风貌。本节只围绕赖先生的《焦循雕菰楼易学研究》,作一简单的讨论。

《焦循雕菰楼易学研究》一书,主要由《绪论》、七章内容及《结论》组成。《绪论》主要介绍焦氏易学的渊源历程和主要著作;第一章为焦氏“易学之总缩影与大简介,旨在呈现里堂(焦循字里堂——引者)易学之背景、面貌,期能以忠实之记述,勾勒出其易学全副之雏形间架”^①。第二至第七章分别专论焦氏的旁通易学、相错易学、时行易学、数理易学、假借易学和道德易学。《结论》则概述焦氏易学的研究方法、特色及后人对焦氏易学的评价等。

据赖先生的研究,“里堂易学之菁华,尽萃于其《雕菰楼易学三书》中,《易话》、《易广记》(合称《雕菰楼易学五书》)、《周易补疏》等,其余韵耳;《孟子正义》、《论语通释》,则其道德哲学与价值世界之余响也。夷考其易学理论之中心,而据以建构其道德哲学与价值世界之依准者,则为《易学三书》中之三大发明——旁通、相错、时行。由旁通中又引出‘当位失道’之附属原则,由相错中又引出‘比例’之附属原则,由时行中又引出‘变通’之附属原则,由此六根本原则中,钩贯出《周易》之参伍错综;数理、假借之触类引申则其两大机转,而其总汇归在于里堂之道德哲学。故里堂之易学也,以经、传解经、传,就《易》论《易》,不假外求,而内蕴生动,体系之统

① 赖贵三:《焦循雕菰楼易学研究》,第117页,[台湾]里仁书局1994年(下同)。

会，圆成自足矣”^①。可见，在赖先生看来，焦氏易学的核心，乃在于其“三大发明——旁通、相错、时行”，其他诸种思想，均由这三大发明中引申演绎而出。

旁通、相错、时行等三组概念，均出自《易传》。“旁通”一词，见于《文言》（“六爻发挥，旁通情也”）。“相错”一词，见于《说卦传》（“八卦相错”）。“时行”一词，见于《文言》及《彖传》（“承天而时行”、“应乎天而时行”）。易学史上，有不少易学家对这三组概念进行了颇具特色的界说。焦循则继承前人，“后出转精”，据此建立了其具有独创性的易学体系。赖先生说，旁通为焦氏易学第一要义，其内容为：

1. 六爻成《既济》定，则各正其位，是为已定，定则不动。
2. 其未定者，皆宜动而旁通之正。
3. 动之定则：初与四易、二与五易、三与上易。本卦之动如此，本卦无可易，则旁通于它卦之动亦如此。
4. 旁通之原则，在于正通与否，其结果必皆归正。故凡通，必皆物我皆不正，至少我自己不正，动而之于正，亦不妨他人之正，此即“成己成物，各正性命”是也。反之，已正而易为不正，皆为枉己妄动，不得谓之通。
5. 凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。故其根本含义在于向外而通于他，且向前而发挥其通。^②

这里的“已定者”是指当位的爻象；“未定者”，是指不当位的爻象。因此，由旁通而言卦爻之吉凶变动关系，焦氏又提出了自己的“当位”、“失道”（不当位）观。具体而言，“每一组旁通卦，其阴阳置

^{①②} 赖贵三：《焦循雕菰楼易学研究》，第59—60、127—128页。

换之秩序,先由二五交易,而后初四、三上交易者为当位,反之则失道。当位则吉,惟吉可以变凶,故示人以当位变通之法;失道则凶,惟凶可以变吉,故示人以失道变通之法。……要之,当位、失道,惟示人同一变通而已”^①。在易学史上以旁通说注《易》而最有名的首推三国时人虞翻。但从焦氏的旁通说看,显然又与虞氏之说有别。赖先生认为,这种不同在于焦氏在改造虞氏旁通说的同时,也汲取和改造了荀爽的升降说。“故里堂合二家之说,而以乾坤之升降,即乾坤之旁通;而诸卦之旁通,仍乾坤之升降也。此里堂由阴阳相互置换之旁通原理,进而发展出具体运用之步骤与目的之本源,盖前修未密,后出转精,里堂出入其中而深造自得之,是可谓取资有道也。”^②但赖先生同时也发现,焦氏的旁通之说,虽然颇能圆通,但穿凿附会的痕迹也十分明显。“里堂旁通说,其主要意图在于纵横贯通解释全《易》经文、传文中同字、同辞、同义之现象,以求得卦爻辞与《十翼》传文之有机联系,进窥卦与卦间,爻与爻间相互变通之内在意义,因而证成其一贯以为《周易》经传乃一整体圆融之思想体系也。然则,里堂以旁通求通《易》辞,专从上下篇经文去求解,虽义据精深,殊可采取认同;但其解说旁通,辗转证之以辞,反复假借引申其义,虽能自圆其说,终不免穿凿附会,强以为解者,自陷于逻辑上之循环论证而不自知,恐亦师心自用耳。”^③

如果说,旁通说的意义在于说明初通于四,二通于五,三通于上,卦之诸爻均可以之各归于正;那么,相错说的意义则在于表明初通于初,二通于二,三通于三,或四通于四,五通于五,上通于上,卦之诸爻均可以之阴阳交错而生生。赖先生说,焦氏的相错说,原本于《说卦传》“天地定位”一节,焦氏据其旁通说,将六十四卦中三十二组旁通卦之下卦,彼此进行置换而组合成新卦,以发见其中之

①②③ 赖贵三:《焦循雕菰楼易学研究》,第152、128、179—180页。

相错关系^①。具体而论,有四种形式:

其一,“凡旁通二卦之下卦相互置换而相错,其相错而成之二新卦,彼此亦为旁通之卦”。^②

其二,“凡旁通卦二五爻位置换,而组合成新卦之相错,皆为二五大中而上下应之卦”。^③

其三,“凡旁通卦初四爻位或三上爻位置换,而组合成新卦之相错,皆为初四或三上交易之卦”。^④

其四,“凡旁通卦先二五,后三上或初四爻位置换,而组合成新卦之相错,皆为旁通相继之变卦”^⑤。

可见焦氏的相错说与其旁通说是密切联系在一起的。因此,赖先生说:“相错所以济旁通之穷,亦《易》道变通之一重要法则也。”^⑥由此相错说,焦氏更推出其比例说,以确立《周易》卦爻辞之间的等值关系。据赖先生的研究,焦氏的比例说,导源于其在数学方面的造诣。其以数学上的“比例”观,探求《周易》卦爻中的比例关系,以求贯通《周易》象、辞之旨趣。但“《易》有卦辞、爻辞及《十翼》之辞,里堂自其同异处,以抉发其易学体例,乃实测经文、传文而后得之者;复证以其例,以为通辞之方便法门,实则不觉自陷于逻辑循环之论证,此其悖谬者也”^⑦。

赖先生认为,在焦氏易学中,旁通为其一贯之基础,相错则为旁通说的补充增益;而时行则是在旁通、相错基础上对刚柔交易总过程的说明。“里堂之‘时行’法则,为其变通说之进一步发挥,故在旁通法则之基础上,根据卦之当位与失道之爻位分析,使卦爻按照元、亨、利、贞周而复始之转换,以见其变通趋时之义也。”^⑧具体而言,在焦氏那里,当位之行即为通,通即为元、亨、利、贞,元、亨、

①②③④⑤⑥⑦⑧ 赖贵三:《焦循雕菰楼易学研究》,第191、191、193、194、195、187、136、244页。

利、贞则生生不息，行健自强。而“时行”说的目的就在于使卦爻之位，在旁通、相错过程中，反复其道，变而通之，以至生生不息，趋时不穷。所以，“此说之特点，在于刚柔爻象于交易过程中，从不通而趋于通”^①。赖先生根据焦氏的有关论述，又参考时贤的见解，总结焦氏的“时行”说的律则如下：

1. 二五先行，初四、三上应之，是为大中而上下应，此为时行之当位律。

2. 初四或三上先行不当位，变而通之，仍大中而上下应，此为时行之失道律。

3. 二五先行，初四随之，即为下应；三上随之，即为上应，上下应之，即为元亨。由元亨而成家人、屯、革、蹇、咸、益、既济七卦者，即为利贞。

4. 由元亨而成利贞之七卦，各求旁通之卦解、鼎、蒙、睽、损、恒、未济，则成既济终，成咸、益有始，终而有始。终者，贞也；成咸、益为始，始者，利而元也，因利故复为元亨。是以“贞而利”者，“保合太和”也；“利而贞”者，“各正性命”也。

5. 由元亨而利贞，由利贞而复元亨，是为通，是为时行，是为终而有始；亦即是“天命之谓性，率性之谓道”，亦即是“生而知之，安而行之”也。生知则当位而时行之，学之、困知则逢凶化吉也，下愚不知则凶之又凶也。

6. 时行之根本观点为动，为通，故其当否全于“通”之过程与“变动”之关系上彰显，是以“能变通则可久，可久则无大过，不可久则至大过。所以不可久而至于大过，由于不能变通。变通者，改过之谓也”。

^① 赖贵三：《焦循雕菰楼易学研究》，第245页。

7. 里堂易学之根本发明为“旁通、相错、时行”三原则,此三根本原则相辅相成,成为里堂易学中道德哲学之总观点;旁通是空间之扩大,注重团体性、整个性与社会性;时行是时间之扩大,注重活动性、革命性与向上性;相错为时间与空间之参伍错综与互相关联,注重关系性、互依性与相对性。而此一总观点,以变通生成为主,可见人间伦理之世界也。^①

以上是赖先生对焦氏易学的核心观念所作的说明。赖先生认为:“里堂于《周易》经传文之解释,乃企图透过二五交易之变通说,联结六十四卦为一有机之整体,故既对立而又可互相转化之卦象、爻象,惟有变而通之,始能将卦象、爻象之变化推向崭新局面。故其旁通、相错、时行三原则,虽然未能摆脱‘反复其道’之循环论证,而其中已含有辩证思维之模式;观其独造之六十四卦刚柔爻象变化图式,逻辑结构严谨,富于系统性,又如同数学之演算公式,在易学史上可谓别开生面,独树一帜,此又与里堂之数学造诣密切相关。虽然,就其论象、辞之间之关系而言,企图将经文、传文皆纳入所设立之‘二五交易变通’之公式中,以达其‘彖辞、爻辞所以明卦之变通’之目的;惟缺乏开放之逻辑空间,只在一封闭之《易》辞空间中自求其贯通之连锁关系,未免巧中见拙,而附会引申太过,此又其弊也。”^②应该说,赖先生的这一评论是颇为公允的。

除对焦氏易学的三大原则作了详细的介绍外,赖先生还就焦氏易学中的数理问题、假借问题,以及道德价值观等问题进行了颇为细致的讨论,并在最后集中探讨了焦氏易学的方法、特点及时人和后人对焦氏易学的评价。这些对于全面了解焦氏易学的思想内涵是很有意义的。赖先生探讨焦氏易学,注意发掘其中的逻辑关

^{①②} 赖贵三:《焦循雕菰楼易学研究》,第293—294、296页。

系,注意沿着焦氏易学的逻辑进路贯通其易学中的道德思想,这是值得肯定的。又赖先生在完成焦氏易学研究的同时,亦有洋洋数十万言的《焦循年谱新编》问世,足见其文献研究方面的功力。不过,就其《焦循雕菰楼易学研究》一书而论,虽文献资料的引述至为丰富,但诠释阐述的方面稍显简略,读者理解起来难免有一定的困难,可谓美中不足。

第四节 易学思想研究

一、方东美及其易学思想研究

台湾已故著名哲学家方东美(1899—1997年)先生,学贯中西,统摄古今,于哲学、宗教、艺术及科学无不深究,且能兼通并融,形成了自己博大精深、独具特色的思想体系。而构成这一思想体系的灵魂,乃是《周易》的“生生之德”,如金门东美纪念亭碑铭所云:“先生之学,主旨在发扬中华文化慧命,贯穿古今,统摄百家,而归本于大易生生之德。……”方先生在易学研究方面新见颇多,本节只就其易学思想作一简单的介绍。

(一)《周易》一书的性质

在本世纪的易学研究中,关于《周易》一书的性质,一直是一个聚讼纷纭的问题。有的学者从殷墟甲骨卜辞中得到启示,视之为筮占之书;有的学者则根据《易传》对《易经》的理解,视之为哲学著作。方先生的看法与以上二家颇不一致,其观点是:“《易经》原是一部颠扑不破之历史文献”。^①视《周易》为历史文献,并不始于方先生,传统易学“两派六宗”中的“史事宗”就是从史的角度诠释《周

^① 方东美:《中国哲学之精神及其发展》上册,第124页,[台湾]成均出版社1984年(下同)。

易》卦爻辞。但是,方先生的“历史文献”说,与此又有所不同。具体地说,方先生不是像“史事宗”那样,用历史事实比附六十四卦的卦爻辞,而是用六十四卦的符号系统推演中国历史的来龙去脉。方先生受西汉人陆贾、蜀汉人谯周的某些观点的影响,认为乾坤两卦,就其单卦来说,原本为“图腾”符号,它们“是中国历史在北京人后直到三代,某个历史段落的图腾社会中发展出来的符号”^①,这两种符号,分别代表了两种不同的姓氏,根据异姓为婚的原则,两种符号结合起来产生六子,恰好反映了原初时代的婚姻制度。方先生说:

原始的婚姻制度是乱交或同姓为婚,但是同姓为婚,其族不繁。这个历史事实早就被发现了,就把同姓为婚变作异姓为婚,就是这一个氏族同别一个氏族,才能够结婚。因此,乾坤两卦,不管是单卦也好,或者是重卦也好,这一卦的初、二、三、四、五及上同那一卦初、二、三、四、五及上爻平行相索,两两旁通。或者,这一卦的第二爻同别卦第五爻,这一卦的第三爻同另一卦的上爻,这一卦的初爻同另一卦的四爻,递相结合,就产生其它的六子;而这六个子,又辗转递相结合,便可扩大血缘关系而成氏族的联盟。^②

以这种推论为前提,方先生进一步讨论了中国古代社会的基本结构。方先生指出,“八卦而小成”之后,婚姻关系更为复杂,社会组织也相应地更为扩大,使得不同的血缘流通成为一个世族系统,而由此贯注下去,社会就依次由简而繁地发展扩充,由家庭到

① 方东美:《原始儒家道家哲学》,第146页,[台湾]黎明文化事业公司1983年(下同)。

② 《方东美先生演讲集》,第134页,[台湾]黎明文化事业公司1978年(下同)。

州县、邦国,到中央政府,成为一个联合王国。中国古代的社会就是由这种氏族社会的扩大形成的特殊的一种组织,“这个组织有一套逻辑,叫做‘宗法’”^①。这个组织的渐次累进步骤为:

(甲)一套图腾社会之架构格式。

(乙)一套血缘社会之架构格式。

(丙)一套部落社会之架构格式——即氏族(家族之家族)联盟。

(丁)依封建制度形成统一之王国。

(戊)王国渐失其统,终导致中央解体,是为春秋时期。

(己)联合统一,名存实亡,进入战国时期。

(庚)六国兼并、统于一大帝国之下,秦后是也。

根据上述累进步骤,方先生拈出五大主要概念:

(一)异性为婚之婚姻关系,如陆贾、班固、谯周诸氏所言,且俱见于易系辞大传。

(二)社会自然发展之组织结构,依此为由家而闾里、比遂、宗族、乡党、县州、邦国、王几,俱载于《周礼》及《礼记》。

(三)化血缘关系为普遍生命一脉周流、旁通统贯之系统,悉存诸葬礼制度。

(四)明乎理性秩序,初则表现于人伦社会关系,次则表现于外在自然界之物竞天择,终则表现于宇宙万般生命之互涉相涵,是呈大化流行、上下与天地同流之全幅生物气象。

(五)结穴所在:万物旁通统贯原理——“一以贯之”。^②

^{①②} 《原始儒家道家哲学》,第148、126页。

由上述讨论,方先生认为:“《易经》蕴涵一套层叠相状之历史发展架构格式,其中虽有哲学意蕴,然严格言之,其本身究非哲学性质。”^① 因此,“我们用不着把《周易》的全部著作当作哲学,应当从原始的这一方面,把它当作历史的记录:广义的天文气象史、物理史、心灵史、社会史、宗教史。”^②

(二)《周易》的逻辑问题

那么,《周易》之成为哲学著作,又是从何说起呢?方先生说:“真正哲学的开始,就要追问这个重卦是根据什么的原理。”^③ 为此,方先生探讨了《周易》中的逻辑问题。

《周易》中的逻辑问题,实际上也就是“《易经》六十四卦何以排列次序如此,如原书所载”的问题。方先生认为,只有明白了这一问,《易经》中的一些具体问题,如“系于某卦之系辞何以仅有该某类文句,而非其他”?“凡陈事或说理文句(爻辞)何以当应某爻”?“其意义关系如何?如何建立于各辞句之间,组成全书文句”^④等,才好找到回答的头绪。方先生说:“盖必有某种明晰之逻辑系统结构,六十四卦始克如是其错综交织而呈现契然秩序排列,形成一套谨严之符号系统。”^⑤ 为此,方先生特别考察了易学史上一一些颇具影响力的卦序推演方法,认为“在汉代京氏易、荀氏易、虞氏易,三国时代的陆绩,唐代的李鼎祚,直到清代守虞氏易的张惠言、惠栋父子,再有焦循,这许许多多《周易》专家的易学,对于六十四卦怎么样子形成的步骤,有的是根据演绎的逻辑来推论的,有的是根据归纳的逻辑来推论的。”^⑥ 但是,“他们推来推去总不能把六十

① 《原始儒家道家哲学》,第124页。

②③⑥ 《东方美先生演讲集》,第134、135、167页。

④⑤ 《中国哲学之精神及其发展》,第126、127页。

四卦的重卦系统如何完成做一个圆满的交代。”因此，方先生在对以上诸说的逻辑体系，推演规则以及得失成败等进行了剖解后，对六十四卦的逻辑问题进行了“合理之揣测”^①，即“把《周易》重卦的系统当作演绎的系统，用近代符号逻辑，从基本的假定当作出发点，然后制订几个符号，肯定几个逻辑的步骤。这样子一步地可以把乾坤两卦形成，再据以产生六子，得到八卦而小成的结果；然后依据触类、旁通、引申，把六十四卦完全根据逻辑程序证明出来。最后互为对比，凡两卦的阴阳爻两两相孚者，都可以看出它们的旁通之理”^②。方先生假定的出发点为表示原始意象的一个符号，由此又引出歧出、叠现、相索、触类一、触类二、引申等符号。以这些符号为基础，方先生推演了六十四卦的逻辑结构（推演符号甚为繁琐，兹不具引）。

在方先生的演绎中，阴阳经由歧出、叠现形成乾坤两单卦，再由相索、触类、引申生出六子卦震、坎、艮、巽、离、兑（重卦），此后即依“触类而长之”和“引而申之”的原则，分别按乾、坤、震、坎、艮、巽、离、兑的顺序和“重同而生者不列”的设准依此生出其馀诸卦。然后更据旁通，排出六十四卦的对应关系。在作出上述的演绎后，方先生说：

全部《周易》六十四卦皆可有效推得，终集大成于全部旁通之系统，其中任何二卦之间爻爻相索，一一对应，谓之相孚，反之亦然。臻此结果，大易一书不惟其符号系统充分可解，既其文义理贯亦大有脉络可寻。依旁通之理，凡各辞句（或系辞、或爻辞），无论陈事说理，其意义均富有彼是相需、错综交

① 《中国哲学之精神及其发展》，第127页。

② 《方东美先生演讲集》，第137页。

织之重要蕴涵。一言以蔽之,《易经》整个一部重卦卦象系统,连同系辞部分,涵具一套典型之中国广大和谐哲学体系。^①

(三)《周易》形上学的三大原理

但是,《易经》的广大和谐哲学体系,又是在孔子及其后学“沿承易卦之符号系统而赋予种种人文主义之解释”之后,才“一变而为一套发挥易理之系统哲学”的。方先生说,由于儒家的关系,而使《易经》成为“高揭一部万有含生论之新自然观”、“提倡一种性善论之人性观”、“发挥一部价值总论”、“完成一套价值中心之本体论”的奇书。方先生本诸大易哲学的以上特点,拈出《周易》形上学的三大原理:旁通之理、生生之理和化育之理。

1. 生生之理

方先生说:“生命包容一切万类,并与大道交感相通,生命透过变通化裁而得完成,若是‘原其始’,即知其根植于无穷的动态源头,进而发为无穷的创进历程;若是‘要其终’,则知其止于至善。从‘体’来看,生命是一个普遍流行的大化本体,弥漫于空间,其创造力刚劲无比,足以突破任何空间限制;若从‘用’来看,则其大用在时间之流中,更是驰骤拓展,运转无穷,它在奔进中是动态的、刚性的,在本体则是静态的、柔性的。”^② 这是说,普遍的生命,是一种动态活泼、创进不息的历程,虽然其体性柔静绵绵,但其发用则气势磅礴,行健不已。方先生又从五个方面分析了生生之理的要义:

其一,育种成性义:指在赓续不绝的时间之流中,普遍的生命日新月异,发荣滋长,展开全部宇宙的发生历程。

① 《中国哲学之精神及其发展》,第142页。

② 《中国人生哲学》,第127页。

其二,开物成务义:指新新不停的生命之源盎然充沛,勤勉不倦,永无枯竭。

其三,创进不息义:指宇宙生命的大化洪流波波相续,重重涌现,新新不已。

其四,变化通几义:指生命与时间合流同体,刹刹生灭,除旧出新,表现无穷机趣。

其五,绵延不朽义:指生命潜能奔腾活泼,从不萎缩,薪尽火传,直奔未济。

方先生认为,在“生生之理”的这五大要义中,人的生命始终在与宇宙生命的合流磨荡中,“当下”成就,直指精神价值的宝地。

2. 旁通之理

方先生认为,整个宇宙大化之用,大化常道之行,只有在“旁通”的原理下才能领悟。而“旁通”原理又含三义:其一,就逻辑的意义言,指一套首尾融贯一致之演绎系统,而可以严密推证者;其二,就语意学意义言,指一套预防系统,其中举凡一切有意义之语句,其预防结构规则与转换规则,均明确标示一种对当关系,与一种互涵与密接关系,足资鉴别正谬,而化舛谬为纯正;其三,就形上学的意义言,基于时间生生不已历程之创化,《易经》哲学乃是一套动态历程观的本体论,同时亦是一套价值总论,从整体圆融、广大和谐之观点,阐明“至善”观念之起源及其发展。故旁通之理也同时肯定了:生命大化流衍,弥贯天地万有,参与时间本身之创造性,终臻于至善之境^①。

3. 化育之理

方先生说:“生命为元体,化育乃其行相,元体是一而不局限于一,故判为乾坤,(一动一静),分别展现出天地的创造力,前者永远

^① 《中国形上学中之宇宙与个人》,见《生生之德》。

是动态的,后者则是静态的,这两种运作力量相并俱生,方能普遍完成生命而万象成焉。另外,生命的元体在创进中显其大用,故流为阴阳,一翕一辟,相薄交会,所以成和而万类出焉。生命乃是贯通天地人之道,以乾元的创造力引发坤元的化育力,然后浹化育万有生命之中,据以奔进无穷,直指不朽,这就是化育的精义。”^①

需要明确的是,方先生拈出以上三大原理,也是基于他对儒家时间观的特殊体认。方先生说:“盖时间之为物,语其本质,则在于变易;语其法式,则后先递承,赓续不绝;语其效能,则绵绵不尽,垂诸久远而蘄向无穷。时序变化,呈律动性,推移转进,趋于无限,倏生忽灭,盈虚消长,斯乃时间在创化历程之中、绵绵不绝之赓续性也。时间创进不息,生生不息,挟万物而一体俱化,复又‘会之有宗、统之有元’,是为宇宙化育过程中之理性秩序。时间之动态展现序列,在于当下顷刻刹那之间,灭故生新,相全之下,得可偿失,故曰:时间之变易乃是趋于永恒之一步骤耳。永恒者,绵绵悠久,亘古长存;逝者未去,而继者已至,为永恒故。性体实有,连绵无已,发用显体,达乎永恒。职是之故,在时间动力学之规范关系中,《易经》哲学赋予宇宙天地以准衡,使吾人得以据之而领悟弥贯天地之道及其秩序。”^② 不难看出,方先生所谓的《周易》形上学的三大原理,实际上就是普遍生命在上述的“时间”中的展开历程。而这个“历程”的核心则是“生生”。由此也可以进一步说,方先生释《周易》为“一以贯之”的家、国生成史,释《周易》的符号为由太极开出的爻爻相索,一一对应的逻辑系统,也正是为了证成其生生不息,化育不已,旁通周流的宇宙生命之理。诚如其碑铭所云:“先生之学,主旨在发扬中华文化慧命,贯穿古今,统摄百家,而归本于大

① 《中国人生哲学》,第131页。

② 《中国形上学中之宇宙与个人》。

易生生之德。”

二、罗光及其士林派易学思想研究

台湾新士林哲学的著名代表,前辅仁大学校长罗光主教,曾先后讲授中国哲学近五十余年,并著有《中国哲学思想史》、《儒家形上学》、《中国哲学的展望》等。他认为,作为中国哲学之正宗的儒家哲学,其核心内容为人生哲学或生命哲学,此人生哲学或生命哲学之形上学的基础为展现生命流程的“易”。以此为出发点,更有机地结合西洋士林哲学,罗主教创立了自己的独具特色的生命哲学^①,成为台湾新士林哲学中十分有影响的人物。本节拟对其易学思想作一简单的介绍。

(一) 万物之元——太极

“生命哲学”,是罗主教对中国传统儒家哲学的一种称谓。中国哲学史上没有“生命哲学”一词。但他认为,在传统儒家哲学中,处处展现着生命哲学的思想,如《易经》讲“生生”,孔子讲“仁”,《中庸》讲“赞天地之化育”,都表现出一种对生命的关切。所以,可以称之为“生命哲学”。这种生命哲学,其形上学的基础就是展现生命流程的“易”。

罗先生说:“西方的形上学,从亚里士多德以来,以‘有’为研究的对象,以静态的分析的方式来研究,探讨‘有’的意义,‘有’的成素,和‘有’的原理定律,从之进而研究‘存在’,研究‘存在’他们依然采用静态的方法,把‘存在’和‘性’分开。直到近代的存在论才从动态去研究‘有’及‘存在’,乃有所谓的‘存有’,然而存在论的

① 所谓“独具特色”,是就其有别于新儒家如方东美等人的生命哲学而言。罗主教在自己的著作中多处引述方东美的观点,足见其受方氏影响之大。这一问题较为复杂,本文不拟涉及。

‘存有’仍脱离不了西洋哲学的静态传统。”与此不同,“中国哲学中研究形上学,是以动态的方法,不用分析,而以体验的方式,故中国形上学的研究对象是动态的‘在’而非静态的‘有’。”这种动态的“在”,不是一种理想的“有”,而是一种实际的“有”,因而也是一种实际的“在”：“实际的在,不是静止的在,而是继续常动的在,中国哲学的形上学便研究此实际常动的在,就是具体的有,也就是实际的‘存有’。中国哲学称这种动的‘存有’为生命。”^① 罗先生认为,《易经》就是讲这种“生命”的书。他说:“因着太极的变易而有阴阳,因着阴阳的变易而生化万物,每一物由阴阳相结合而成。阳阴两元素结成了一个物体,在这物体内部阳阴两元素仍旧继续变易,这种变易是物体以内的变易,由物体以内而显于物体以外。宇宙内没有一个物体不变易的;物体的变易在物体外面可以被认识,在物体以内则不为人所知。这种内外的变易称为生命。”^② 而由此生命的变易,上推其变易之本,则可知“太极为儒家形上学的最高观念”^③。

“太极”一词,最早见于《系辞传》,但意思是什么,《系辞传》没有作出说明。罗先生分析了《易传》及历代易学家的有关论述,认为“太极”为宇宙万物之元^④,又可称为“绝对的本体”或“绝对的一”。罗先生说,从形上学方面讲,“万物已经有形,‘形乃谓之器’,在形器以上有象,象为可见的变化,在象以上,有看不见的乾坤之变。然而乾坤为一阖一辟,一阖一辟为相对的变化,在相对变化的深处,有一绝对的本体,这种本体称为太极。”反过来,从六十四卦方面讲,“六十四卦的卦象之根基为阳爻‘—’和阴爻‘--’,这是两

① 罗光:《儒家形上学》第9—10页,[台湾]辅仁大学出版社1970年(下同)。

② 罗光:《中国哲学思想史·清代篇》,第609页,[台湾]学生书局1981年(下同)。

③④ 罗光:《中国哲学的展望》,第419、423页,[台湾]学生书局1985年(下同)。

个爻,在两爻以上有一个绝对的一。六十四卦的数为奇偶,即是一和二,在一和二数字以上有一个绝对的一。绝对的一就是太极;因此太极称为太一。”^① 这个“绝对的一”,就是“混沌之元气”,也就是宋儒张载所谓的“太虚之气”,它没有形象,在阴阳之先,是气之本体。

罗先生认为,太极为气之本体,阴阳生于太极。《系辞》云:“形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而措之天下之民,谓之事业。”“道”即“变化之理”,是万物生化的理由。“道”、“器”、“变”、“通”、“事业”,反映了从形而上到形而下的不同变化阶段。太极变化,由无形而化生有形,有形为形质,这种形质为宇宙间最初的形质,一切万物都由这种最初的形质而成,“这种最初的形质就是气”。^② 太极变化而化生有形之气,气为阴阳两仪,阴阳结合而成物。

总之,在罗看来,太极作为宇宙万物之元,是无形无象,浑浑沦沦,生生不息的气之本体。由于其能“生”,故能变易,故能生阴阳,生四象,生八卦,生六十四卦,生宇宙万物,故能展开宇宙万物的生命流程。当然,这种生命的流程本身极其复杂,有其固有的程序,它因着刚柔、动静之理而进退、变化,遵循着循环、恒久、时中的原则而成就。如罗所说:“太极变易而生万物,循环不息;这时候易经所谓生生之易。生生之易,乃是太极变易的表现。儒家称之为天地之道,又称之为天地之化育。太极和万物的关系,就是太极生生不息的能力,使宇宙间万物生生不息。”^③

(二) 生生之谓易

生命的洪流,核心是“生”,所以《周易》说:“生生之谓易”。在

①② 罗光:《中国哲学思想史·先秦篇》,第69、78页。

③ 《儒家的形上学》,第78—79页。

《易传》中，“生”是一个专门术语，用以说明宇宙变易的历程。罗先生认为它有两层意思：一是表示“存在”的由来；一是指化生。罗先生说，化生的动作，非常神妙，《易传》常以“神”来形容它。如曰：“神无方易无体。”“阴阳不测之谓神。”这表明阴阳变化之道是妙不可言的。又如“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？夫易，圣人之所以极深而研几也；唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”这说明宇宙万物的化生，是一种深奥、微几的动作，没有形迹，却能达到目的；似乎很慢，却能贯通宇宙。圣人用由阴阳两爻组成的卦象来表示它，使它被人们所认识和掌握。罗先生考察了先秦至宋代思想家的易学研究，认为在这种神妙的生生之道中存在者几项共同的原则：即时位律，循环律，动静律。

“各物有自己的位和时”，这条原则可以称为“时位律”，《易经》的卦爻完全按照这条定律去解释，由“时位律”乃有“中正”的观念。

“周而复始”，这条原则可以称为“循环律”，《易经》的卦显示这项定律，汉朝的卦气和宋朝的易图，根据这项定律成立系统。由这条定律乃有“自强不息”的观念。

“阴阳两相协调”，这条原则可以称为“动静律”，每一变动都由阴阳两元素而成，单一不能变，阴阳互相协调，而不互相矛盾。每素恰得其当，则不过也不及。由这条定律乃有“中庸”的观念，以及“动中有静，静中有动”的观念。^①

罗先生认为，这三项原则，是宇宙变化的根本原则，表现了“太

① 《中国哲学的展望》，第69—70页。

虚之气”的“运行不停”^①。

运行不停,就是“生生”,就是“动”,“万物是存有体,每一物为一有,为一存在体。中国古代哲人观察万物,不注意物的存在,而注意物的变易,注意物的动。每一存在的有,就是一个继续的变易。有是存在,存在是变易的动。中国的哲学乃讲动,而不讲有。”^②“动”是“变易”,“变易”即变化,它由乾坤或阴阳两元素完成。“宇宙间阴阳的变化,目的在于使万物发生。”“万物的‘有’乃是‘生’”。^③罗先生由此断定,宇宙的“生生”是一种有目的的行为,“宇宙变易而化生万物,乃是因为天地有生物之心,有心乃有情,有情乃有德。宇宙变易便是一种有目的的变易,以生生为目的。生生的目的称为仁。仁就是‘生物之心’,也就是‘好生之德’。”^④

罗先生还把儒家“生生”之仁的思想与天主教思想进行对比:

第一,儒家以仁来自天地之心,天地之心在上古乃是上帝之心,天主教以仁爱来自天主,天主的本性是仁爱。

第二,儒家以仁的意义在于生,所谓“仁民而爱物”“一体之仁”,都是在保全和发展生命上将仁表现出来,仁的最好表现在于“立己立人”,“达己达人”。天主教的仁爱以基督为成全的模范,基督降生为给人以生命,使人成为天主的子女。

第三,儒家的仁,以宇宙为范围,仁的最高表现,在能参天地的化育,发扬万物的生命。天主教所讲基督的爱,不仅予人以生命,也给万物的生命一种生存的意义。

还有一点最重要的是儒家以仁使人、万物、天地和天相结合,神人万物整体地相结合而于仁中;天主的教义说明天主造人和万物的计划,使万物结合于人,人结合于天主。原罪使这

①②③④ 《中国哲学思想史·清代篇》,第534、533、537、543页。

个计划破坏了,基督降生,重整这个计划,圣保禄宗徒说:“或是世界,或是生命,或是死亡,或是现在,或是将来,一切都是你们的;你们却是基督的,而基督是天主的。”^①

(三)《易》与人生

生命哲学的核心是人,罗先生从四个方面探讨了《易经》的人生哲学思想:

1. 天人相通的人生

罗先生认为,《易经》有一个基本原则,就是天人相通。“天地为自然界的宇宙。自然界宇宙的变易有一定的原则,这些原则与人事的变易相通。自然宇宙的变易,由阴阳两元素互相结合而成,人也是由阴阳结合而成。”^② 这表明自然宇宙的天地之道与表示社会人事的人道具有共同的前提。罗先生说:“人和天地相通,在本体上说,是因为天地人共一气;虽说人之气最优秀,然也是气。在运用上说,则是人赞天地的化育;因为天地变化的目的在于生生,‘天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。’在成效上说,人若与天地相通,则可以深通天地变易的奥妙,可以预知人事的顺逆,可以明了事件将发的‘机’。”^③ 由于天人相通,人法天地,因此可以贯通天人,彰显天地万物之情和上天好生之德。

2. 积极前进的人生

既然天人贯通,人要效法天地自然之道,在人生取向上,人亦当像天地自然永无休止的变易一样,持有一种积极的态度,而“终日乾乾”,“自强不息”,如《文言》所说:“君子进德修业,欲及时也。……君子以成德为务,日可见之行也。”这种积极的态度,被《易经》

① 《中国哲学的展望》,第125—126页。

②③ 《中国哲学思想史·清代篇》,第624、625页。

称为刚健之德。罗先生说：“刚健则动，动而进，进而文明。”^① 这正是《彖传》所谓的“其德刚健而文明”。但是，刚健动进又以对“时”的及时顺应为前提，如《彖传》所云：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”因此，“按理随时而动，乃动的一项原则”。^② 人若能持守这一原则，并能达到“恒久而不已”的境地，便能“天下化成”（《彖传》）。

3. 中正的人生观

罗先生说：“对于中正、中贞、正中、中的例子，在《易经》的卦里非常多。《易经》非常注重阴阳得其位。位的价值在变易者代表‘时’，因为变易虽在时间里而完成，以时间为主。卦的象是图，图是在空间里，故只有位。然而卦爻的位代表变，位就代表时了。”^③ 而“时”在《周易》中有很高的意义，天地的变易顺时而动，不能违时，人的行动，也应当因时而进，“时止则止，时行则行”。罗先生指出：“《易经》的时位观念，以中正为标准。中正的意义是适当。适当的标准则是天道或天理，天道的表现为礼。礼的精神在于避免偏激，防止暴乱，使事事有秩序，即是使人有中庸之道。”^④

4. 君子圣人的人格观

《易传》中多次标举君子的人格，尤其是《大象传》，言必称君子如之何。罗先生说：“用‘象曰’说明君子所行之道，《易经》的思想是表明天人相通，以天地之道用于人事，使自然界的现象常有一种精神的意义。”《大象传》所表述的这种君子的人格，对后世儒家影响很大，成为儒家伦理的主要内容。但罗先生认为，在《易传》中，人生努力的最高目标，不只是成为君子，还要成为圣人。“圣人的人格很高，不易达到，也不易认识。这种最高的人格，实现在天人相通的最高境界”^⑤。所谓“与天地合其德，与日月合其明，与四时

①②③④⑤ 《中国哲学思想史·清代篇》，第 628、629、632、634、638 页。

合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时”。这种神妙的人格,可望而不可即,但却可以常悬在心目中。

以上我们从形上学说到人生哲学。其实,在罗主教看来,这一顺序还可以倒过来。罗先生说:“中国的哲学以人生为中心,由人的生命上溯到化生的来源,进入形上的领域,发现整个宇宙为一个生命的大海,而又是一道生命的洪流。一切万物都继续变易,这种内在的变易就是生命。内在的变易由最低的存在,到最高的精神生命,层次互列,而又互相协调。人便是最高的精神生命,在这种生命里,人能在精神上涵盖宇宙,和天地同德,协助万物的化育。”^①

罗主教深谙西方哲学,其对中国哲学的研究,是以西方哲学、尤其是士林哲学为参照而进行的。他由中西哲学的形上学层面的比较,发现与西方传统哲学形上学以静态的分析的方法研究静态的“有”不同,中国哲学形上学乃是以动态的体验的方法研究动态的“在”,并由此向下观照,指出中国哲学是一种生命哲学。这种研究方法和致思方向都是很具启发意义的。但是,从前面的论述中也不难发现,罗主教在一些具体问题及具体概念的界定和论述上,尚存在一定的混乱。如其对太极、道和理的界说,便有不明晰之感。而且,罗主教将太极定义为气之本体,把汉宋易学家对太极的解释认作是太极的本来意义,这种认识是否正确,也还值得讨论。

^① 《中国哲学思想史·清代篇》,第620页。

结 束 语

中国的 20 世纪,是一个不平凡的世纪,也是一个充满了矛盾和论争的世纪。但站在学术思想发展史的立场看,这些矛盾和论争恰恰反映了中国文化的自醒精神,反映了中国知识分子继往开来的使命感。梁启超曾经说过:“学问之价值,在善疑,在求真,在创获。”^① 肩负着因袭与损益传统文化重任的 20 世纪的中国思想和学术,可以说淋漓尽致地体现了这种“价值”。

对于 20 世纪的中国人来说,有两件大事是不可回避的:一是辛亥革命和“五四”新文化运动造成的传统儒学的崩溃和封建主流意识形态的失落。一是 1949 年新中国成立后形成的以马克思主义理论为核心内容的新的主流意识形态的一统天下。对于这两件事情,其或者是先觉者,或者是后觉者;或者是“始作俑”者,或者是顺从者。不管怎样,时代的大潮都需要人们用一种理性的态度,为已经失落的价值体系寻找合适的归宿,为重新确立的价值观念营造新的文化背景。然而,就中国思想学术的发展来说,“失落”不等于灭亡,“确立”也不意味着大功告成。所以,“寻找归宿”与“营造背景”实际上变成了一种在怀疑中求真实,在求真中谋创获,或者换句话说,在批判中求继承,在转换中求新生的对真理的追求与探索。20 世纪的中国易学研究也正是如此。本世纪初,受反封建的

^① 梁启超:《清代学术概论·三十三》。

五四新文化运动的影响,易学研究的首要任务是打破封建传统文化——经学的僵局,树立本世纪学术研究的新范式。所以,破旧和开新的风气较盛。而在经历了对易学的半个多世纪的分析批判之后,到本世纪末,随着文化研究的不断深入,及社会主义新文化建设的不断进行,传统易学之作为文化资源的价值又重新受到了人们的重视。这样便形成了本世纪中国思想学术从“疑古”到“走出疑古”,从“打破经学”到回归“原典”的螺旋演进的奇观。然而,“走出疑古”并不意味着“善疑”的错误,回归“原典”也不意味着打破经学的失败。毋宁说,正是由于“疑古”在先,才为今天的“走出疑古”创造了条件;正是本世纪初的打破经学,才为今天的回归“原典”扫清了障碍。因为恰恰是“疑古”和“打破经学”的学术实践,提供了本世纪中国思想学术的研究方法和观念,营造了本世纪中国思想学术发展的理性主义的主流精神。并因此把中国的 20 世纪导向了一个分析的时代,求真的时代,探寻的时代和转换的时代。

学术的变迁以思想的解放为背景,以观念的更新为前提,又以方法的重建为基础。五四新文化运动以来的易学研究,与传统易学研究的最大不同之点,恰恰就在于观念的不同和方法的差异。就观念说,传统经学向来视《周易》为“事历三古”,“四圣同揆”的神圣不可侵犯的经典,“后学只有领悟、卫护和发扬其中的圣人之道。……不允许质疑和批评”^①。而本世纪的易学研究,首先就是以打破它的这种神圣性和神秘性为起点的。视它为卜筮之书也好,视它为博大精深的哲学著作也好,人们基本上都能够从观念上摆脱经学模式的束缚,站在一个较为客观的立场上探讨易学中的诸问题。而这无疑得益于研究方法的推陈出新。

^① 朱伯崑:《朱伯崑论著》,第 832 页。

传统易学,虽然有两派六宗之分^①,但就方法论的意义说,不过象数、义理两种^②。象数学的方法以象、数为《周易》经传之基础,注重探求卦爻象和卦爻数与卦爻辞之间的内在逻辑关系,并善于以《周易》六十四卦为框架结构,建构天人同构的复杂而庞大的宇宙生成体系。义理学的方法以舍象取义、得意忘象为特征,注重阐发《周易》经义名理、哲学思想,以及宇宙中的普遍常存之道。这些方法在易学发展史上,都曾起过相当重要的作用。可以说既是传统易学的研究方法,又是传统易学的核心内容。但是,进入本世纪以后,这些方法几乎随着经学观念的衰落而渐渐地式微。代之而起的是与新史学思潮颇相符合的一些新的研究方法。

纵观本世纪的易学研究,有三种方法颇值得注意:一是实证主义的方法;一是唯物史观的方法;一是逻辑分析的方法^③。这三种方法被相继用到易学领域的研究之中,大体表现了本世纪易学研究的三个发展时期的主流特征。实证主义的方法在本世纪初的二三十年代颇为盛行,唯物史观的方法在五六十年来最为独尊,逻辑分析的方法则在本世纪的后二十年最有特色。当然,这种分疏,仅仅是就其“主流特征”而言。实际上,在许多学者那里,这几种方法往往是同时并用的。另外,传统经学的研究方法虽然式微,但也还没有中断。尤其是在本世纪末,随着回归元典的呼声的日渐高涨,

① 说见《四库全书总目·经部·易类提要》:“《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也;一变而为京、焦,入于吉祥;再变而为陈、邵,务穷造化。《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老庄;一变而为胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而李光地、杨万里,又参证史事。《易》遂日启论端。此两派六宗,已互相攻驳。”

② 朱伯崑先生把文献考证也视为传统易学的研究方法之一(《朱伯崑论著》,第832页)。我认为,文献考证是传统经学通用的研究方法,不为易学研究所独有,无法表现易学之为易学的方法论特征。

③ 参见朱伯崑:《易学研究中的若干问题》,《朱伯崑论著》,第831页。

有些学者自觉地用“改造”了的经学方法和经学观念重新审视易学,使易学的研究真正呈现出多元化的发展趋势。

大体说来,实证主义的研究方法是随着新史学的兴起而崛起的。就易学的研究而言,可以古史辨派为代表。这一派研究易学的目的,用已故著名史学家顾颉刚先生的话说,就是“于《易》则破坏其伏羲神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位”,“辨明《易十翼》的不合于《易》上下经”^①。换句话说,就是要求《周易》经传的本来面目。因此,他们更多的是用文献学的研究方法,像老吏断狱一样地打散历代经学家为《周易》经传编制的种种说词,逐个判明它们的真实样象。唯物史观的易学研究方法也与新史学的传播有关。其首倡者和最早的尝试者是已故著名史学家郭沫若先生。与古史辨派仅仅把经书还原为古史资料不同,唯物史观派的易学研究则注重于揭示史料背后所隐藏着的社会的政治经济结构,以及史料本身所包含着的哲学思想。60年代,有学者将此一方法的核心内容概括为“坚持严格的历史性”^②。作为一种哲学方法,逻辑分析的方法虽然在本世纪上半叶就曾被一些学者所运用。但真正用于易学的研究,主要是近20年的事情。这种方法注意“对经、传、学中的术语、概念、范畴、命题以及理论体系,进行逻辑的分析”^③,以揭示出其理论思维的特征及价值。以上这些方法,都是本世纪的易学研究中颇为流行的新方法。说它们新,并不意味着与传统的经学方法毫不相干,如实证的方法,就曾综合了乾嘉之学的求实精神和宋代以来的怀疑精神。

总之,这些方法,在本世纪的易学研究中,各自显示了自己的

① 顾颉刚:《古史辨》第三册“自序”,第1页。

② 方鑫:《坚持哲学史中严格的历史性》,《哲学研究》1963年第3期。

③ 朱伯崑:《易学研究中的若干问题》,《朱伯崑论著》,第839页。

特殊价值,分别开拓出了一些易学研究的新领域,也都基本切合了本世纪中国思想文化发展的主流精神——理性主义精神。因此形成了本世纪易学研究的发展主线。这是值得充分肯定的。

当然,除了这条主线外,也还有其他的发展线路,如在三四十年代,一些学者在有选择地接受了新史学的影响的同时,又有意识地抵制和批判了新史学派的观念和方法。其中尤以著名哲学家熊十力先生最有特性,他由佛归儒,阐释易理,大有“振斯绝学”之势。但这种势头刚刚露出,便适逢时代巨变而变若一缕游丝。直到本世纪末,易学研究的多元格局形成之后,才又被个别学者以“诠释文本”的现代解释学方法重新继起。同时,传统易学中的象数之学也在多半个世纪的遭压之后,发挥其“援易以为说”的特长,与现代科学联姻,而竟一时号称“显学”。这些都不单纯是传统易学的回归,同样丰富了本世纪的易学研究。

由于观念和方法的更新,本世纪的易学研究表现出了许多不同于传统经学的新气象,取得了许多前所未有的新成就。大体说来,有以下一些方面值得注意:

其一,《周易》卦爻辞著作年代的研究。《周易》一书结构特殊,构成成分比较复杂,有卦有辞,卦系何人所画,何人所重,辞系何人所写等从来就有不同的说法。这为人们正确把握《周易》一书的编写年代造成了一定的困难。本世纪二三十年代,顾颉刚先生利用殷墟甲骨卜辞的研究成果和其他文献资料,推定《周易》卦爻辞“著作年代当在西周初叶”^①。这一推论“可以说基本确定了《周易》卦爻辞年代的范围,是极有贡献的。后来有些论著沿着顾文的方向

^① 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》,《燕京学报》第6期。

有所补充,但其结论终不能超过顾先生的论断”^①。

其二,《周易》时代的社会结构及性质的研究。《周易》一书的文字部分虽然由一些类似于卜词的卦爻辞组成,但却与后人编造的讖诀咒语不同。其中有很大一部分内容为当时的筮占实录,从不同侧面反映了那个时代的社会情况。郭沫若先生在 30 年代利用这些材料中的一些蛛丝马迹,推论了当时的社会结构,生活基础和精神生产^②。郭先生的这种研究虽然还很初步,得出的结论也未必十分正确,但却开拓出了一个新方向。后来有不少人沿着此一方向探讨了《周易》卦爻辞中反映出的当时社会的宗教、婚姻、农业、牧畜等问题,为本世纪的易学研究增添了新的内容。

其三,《周易》与中国古代哲学智慧的研究。《周易》卦爻辞,虽然多由只词片语组成,但其中保存了许多该时代或更早的歌谣民谚,从某些侧面反映了我国先民的哲学思想和生命智慧。另外,《周易》卦爻的特殊符号系统及其特殊的排列次序,也都深深地凝聚了古圣先贤的良苦用心。在本世纪的易学研究中,有不少学者,透过这些只词片语,符号排列,钩玄索隐,探讨了卦象与卦序中的逻辑思维,以及卦爻辞中的世界观。这种探讨既避免了传统经学家的卫护道统的盲目尊古行为,又超越了近人单纯视《周易》为卜筮、迷信之书的简单作法,深化了易学的研究。

其四,《易传》哲学的研究。在本世纪的易学研究中,虽然关于《易传》的作者及成书年代等问题,在学者之间存在着诸多分歧。但就《易传》是一部哲学著作这一点来说,人们的看法比较一致。大家探讨了《易传》哲学的性质,《易传》哲学的基本原理,《易传》解

① 李学勤:《周易经传溯源》,第 2 页。

② 郭沫若:《周易的时代背景与精神生产》,载《中国古代社会研究》,上海联合书店 1930 年 5 月版。

经的特殊方法。特别指出了其中所包含的丰富的辩证法思想和有别于西方的而为中国古人所最擅长的辩证思维。这一思维规律的揭示,是本世纪易学研究中的一大贡献。

其五,易学史的研究。自汉代尊《周易》为经书以后,历代经学家都把研究《周易》视为一门专门的学问。因此,在中国历史上出现了一大批成就卓著的易学家。这是一笔丰厚的文化遗产,需要人们作出总结。历史上有不少经学家十分注意总结前人的研究成果,但由于缺乏历史主义的观点,这种总结往往很不系统,很不全面。本世纪初,著名经学家刘师培先生在所著《经学教科书》中,用不小的篇幅介绍了易学发展的历史,但仍十分简略。进入 60 年代,开始有人集中精力撰写大部头的易学史专著。到八九十年代,这一领域的研究已是十分的热烈。通史的研究、断代史的研究、专题史的研究、人物思想的研究等都得以开展,形成了本世纪易学研究的一大景观。

其六,易学理论思维的研究。在本世纪的易学研究中,易学哲学的研究一直受到重视。进入 80 年代以来,由于传统文化反思的时代要求,易学哲学的研究开始不断超越前一时期的单纯哲学性质(唯心、唯物等)的讨论,而转向易学哲学与中国文化之特征的关系的探讨。有些学者认为:“易学作为具有中国文化特色的庞大的学术思想体系,所以经久不衰,受到历代学人的重视,其关键在于提出一套观察和思考宇宙和人生问题的思维方式。易学文化所以对中国文化的发展起了深刻的影响,说到底,是基于其所提出的思维方式。”^① 因此,他们在研究易学哲学时,特别注意用逻辑分析的方法分疏易学理论思维,并对传统易学中所体现出的直观思维、形象思维、逻辑思维、辩证思维以及象数思维等,进行了颇为深入

^① 朱伯崑:《易学与中国传统文化》,载《朱伯崑论著》,第 798—799 页。

的探讨,大大推进了易学哲学的研究。这种探讨,把本世纪以来的深沉的民族文化反思引向了一个更为本质的层面,为人们“转换”传统易学的现代意义开辟了科学的理论通道。

其七,易学与中国传统文化之精神的研究。《周易》“原属于儒家经典,后来又分别为道家 and 佛家文化所吸收,在中国文化中占有重要的地位,并对中华优秀传统文化的发展起了重大影响”^①。如何把握易学与中国传统文化的关系,是近 20 年来易学研究中的重大课题之一。有些学者从文化精神发生学的角度,透过易学发展的历史,探索了《周易》在中国文化思想形成和发展中的作用,以及其中所蕴涵着的中国文化的思想精髓和价值理想。这是一种从价值理性和人文精神的层面展开的易学研究,对于全面把握易学的实质是颇有意义的。

其八,易学与科学的研究。《周易》作为中国文化的一部元典,不但受到经学家的重视,也常常被历代的“自然科学家”拿来作为自己的“科学”研究的理论根据。虽不免“援《易》以为说”的通病,但其中也确有从自然哲学的意义上来理解易学的尝试。特别是传统易学象数派中的一些人,一直在试图利用《周易》特殊的符号系统和天地人三才合一的整体思维模式,探讨与宇宙构成有关的一些问题。在本世纪的易学研究中,有些学者比较重视分析和总结这方面的经验教训。也有些学者以此种研究为基础,更进一步,试图在传统易学与现代自然科学之间寻找某种沟通的渠道。这项工作,虽然目前没有取得什么可观的成果,但作为一种易学现代化的新探索,也是值得予以肯定的。

其九,利用考古材料进行的易学研究。利用地下出土的与易学有关的材料进行易学研究,并非始于本世纪,见于史载的就有两

^① 朱伯崑:《易学与中国传统文化》,载《朱伯崑论著》,第 798—799 页。

次。但本世纪这方面的研究最为壮观。本世纪初,曾有不少学者以殷墟甲骨卜辞为参照,研究《周易》卦爻辞的构成及性质。70年代,长沙马王堆出土的帛书文物中,有一部分内容与易学有关,引起了学者们的高度重视。80年代初期,又有学者用卦爻符号翻译殷周卜骨及铜器上的奇异的数字,发现了一些规律性的东西,也引起了学界的轰动。至此,利用这些出土材料进行的易学研究便蓬蓬勃勃地展开,乃至于成为本世纪末易学研究领域里的一大景观。这种研究对于澄清易学史上的一些问题,弥补易学史上的一些发展环节是十分有价值的,也往往是其他性质的文献研究所不能代替的。因此,应该视之为本世纪易学研究的重要成果。

以上所述,只是就本世纪易学研究中比较容易作出评价的几个方面而言的。除此之外,还有一些方面,如关于《易经》性质的研究,关于孔子与《周易》关系的研究,关于《易传》成书年代的研究,以及关于八卦起源的研究等,也都值得一提。这些研究虽一时尚不能得出颇为周延的结论,但却促进了易学的发展。因此,也应当予以积极的评价。

本世纪的“新观念”、“新方法”、“新话题”,当然是相对于传统的“旧”而言的。但需要指出的是,本书所谓的“新”和“旧”,并非价值判断,而是一种“发展史”意义上的评价。换言之,“新”并不意味着正确无误,“旧”也不表明一无是处。这也就是说,“新”与“旧”一样,都是时代发展的产物,都带有时代的局限性。20世纪的易学研究,尤其是八九十年代以前的研究,就其主流而言,可以说贯穿着批判封建旧文化的主线,深印着两次革命(辛亥革命和社会主义革命)的烙印。这是无可厚非的,因为这是时代的潮流,历史的际遇。但是,站在世纪之末,总结百来年易学研究的时候,我们不能不在充分肯定其成绩的同时,也充分反思其局限性之所在。

观念之“新”是相对于经学观念之“旧”而言的。传统经学观念之“旧”，前面已经说及。之所以谓之“旧”，一个主要的原因，就是以《周易》为核心的传统经学，已无法适应以近代知识论为背景的西方文化的挑战。朱伯崑先生在论及清代汉易的复兴时，说过一段非常令人回味的話：“汉易的复兴表明古代易学发展到宋易阶段后，再不能创造新的形态了。因此清代的易学及其哲学，就其理论思维发展的总趋势说，可以说是由高峰走向低坡。”^①《周易》是儒家的第一号经典，易学理论思维的衰落，足以说明传统经学在清代已经失去了其固有的生命活力。所以，当强大的西方近代文明冲击中土文化时，作为封建时代之正统意识形态的儒家经学便显得毫无应付的能力。因此在辛亥革命结束了传统经学赖以存在的社会基础之后，打破经学已是“现在的时势中所应有的产物”了^②。但打破经学并不意味着要把经学彻底干净地“扔进历史的垃圾堆”。换句话说，不是“为破而破”。破是为了立，破旧是为了创新。而在很长一段时间中，由于人们抱持着“唯古是疑，唯疑是尊”的观念，看不到《周易》在中国文化发展中的积极作用，更是否定这些元典作为丰富的文化资源，在新文化建设中的价值。结果，号称打破经学，却并不能真正分析它与封建传统文化的内在联系。而“讲《周易》是为了否定《周易》，……把《周易》否掉了，就行了，就算完成任务”^③。这种连婴儿和洗澡水一块儿泼掉的作法只能导致民族文化虚无主义，因而值得深刻反思。

方法之“新”也是相对于经学旧方法而言的。如前所述，传统易学有两派六宗之分，就其研究方法说，不外乎义理、象数两种。

① 朱伯崑：《易学哲学史》第四卷，第5页。

② 顾颉刚：《古史辨》第1册“自序”，第79页。

③ 金景芳：《周易讲座》，第1页。

这两种方法虽然在对《周易》的理解上存在着不同,但有一点是比较一致的,就是注重“解释”,不注重实证。这样做的结果是容易混淆或抹杀历史真相,经、传、学不分,乃至于把自己对《周易》的理解看作是《周易》本身固有的思想。但是,传统易学研究方法也并非没有其长处。首先,义理和象数两种方法,即是传统易学研究的方法,又是传统易学的重要组成部分。这种方法与对象浑然一体的模式,对于易学本身的创新和发展是极为有利的。两千多年来的易学史之所以内容丰富,花样翻新,这不能说不是一个重要的原因。其次,这些方法都是时代的产物,与该时代的时代精神十分吻合,如汉代讲象数,宋人重义理,都与他们那个时代的思想潮流相一致。第三,由于这些方法以特殊的形式反映了时代的精神,所以,也使它们有资格成为该时代人们认识宇宙,发展学术的理论思维基础。如宋儒以儒家的纲常伦理为核心,以易学思维为理论基础,吸收佛教、玄学、道教精于思辨的理论特征而创立的新儒学,就是一个很好的例子。

与传统的易学研究相比,本世纪的易学研究有一个明显的特点,就是站在易学之外研究易学。用某些学者的话说,就是“把《周易》作为一份文化遗产,研究它的来龙去脉,研究它那些卦象、文字的意义,研究它和当时社会状况的联系,研究其中的神学和哲学。不论其间有多少分歧,其目的是弄清其中的本义,或者是把《周易》作为古代世界的一个窗口,通过它,去了解当时的社会”^①。这种研究,可以称之为对象性研究,研究者就像一个解剖师,他可以把研究对象条分缕析,详细入微地解剖开来。如对文献的辨伪和整理,对文献背后的历史背景、社会结构、思想渊源的探索,对文献内容的逻辑结构的分析等。这些方法,可以弥补传统经学方法中经、

^① 李申:《周易之河说解》,第201页,知识出版社1992年1月版。

传、学不分的不足,把经的还给经,把传的还给传,把学的还给学。一句话,可以还历史以真实面目。就这一点说,这些方法之“新”是有其价值的,是值得充分肯定的。但是,站在易学之外研究易学的方法与对象二分的模式也存在着一定的局限,那就是往往容易造成分析批判有余,继承创新不足的后果。关于这一点,我们可以拿乾嘉之学作比较。乾嘉之学,辨伪求实,被国学大师王国维先生誉之为“精”^①。从学术史的角度说,他们的贡献是毋庸置疑的,是值得充分肯定的。但从思想史的角度说,这种“精”对于理论思维的发展却没有作出什么贡献,不能不说是一个遗憾。本世纪的易学研究在很大程度上可以说是乾嘉求实精神的翻版。与乾嘉诸老相比,本世纪的诸多学者,考证的工夫非不高也,分析批判的力度非不够也,但对于传统易学理论思维的发展却没有起到什么推进作用。可以说,非但没有什么推进,甚且连可以继承的东西也找不到。因此,也就没有产生真正意义的“现代新易学”。这是很值得深思的。几十年来,我们一直在高举“批判继承”的旗帜,而收效甚微,应该说与这些方法本身所具有的局限性不无关系。文化的批判继承不像用刀子削苹果,剃去斑点就可以成为下肚的美味。继承是伴随着创新进行的。没有哪一个古代易学家的思想,经过一番批判之后就能成为可以继承的东西。要想继承它,还必须把它与新的东西相融合,还必须赋予它一些为它原来所没有的新的内容。近些年来,有学者提倡研究易学中的理论思维,提倡“创新”,大概就是由于看到了这些方法的局限性。如朱伯崑教授说:“所谓创新,是在传统的基础上更新。所谓更新,不只是用现代人习惯使用的哲学语言,诠释中国古典哲学著作,便于现代人理解,更为重

① 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《王国维遗书》第4册,第26页,上海古籍出版社1983年版。

要的是,运用现代科学的治学方法,阐述中国传统哲学的特色,并以西方传统的思维方式为借鉴,发扬中国传统哲学中的真知灼见,进而创建适合时代需要的,而又具有中国特色的哲学体系。”^①我想,如果真正做到了这一点,易学的现代化就不会成为什么问题了。而这恰恰是下一世纪中国易学所应该探索的问题。

就一般的学术意义说,下一世纪的易学研究,无疑将会在诸多方面继续重复或深入探讨本世纪遇到的一系列问题,如关于《周易》经传本身及二者关系的研究,关于易学史上诸流派的研究,关于易学与中国传统文化之关系的研究等,都会继续成为易学家们关注的焦点。而且,易学研究的格局更将丰富多彩,理性主义的新传统在受到普遍尊重的同时,传统经学发挥派的思维路数也将会得到许多学者的认同和实践。但就思想发展史的意义说,我认为,至少有以下几方面的研究,其如何开展和如何深入,将直接影响到未来世纪易学体系的创新与建构。

其一,易学研究的方法论问题。易学研究中的方法论问题,既是一个老问题,也是一个新问题。说它老,是因为在本世纪各家各派的易学研究中,都不同程度地触及到了如何看待传统易学研究方法和如何建立或利用新的易学研究方法的问题。说它新,是因为到目前为止,尚未发现以“易学研究中的方法论问题”为对象的研究专论,只有少数学者在相关的论文中顺便提到了这一问题^②。但它的确是一个非常重要的问题,是一个关系到易学研究如何开展的大问题。尤其是在现在,传统的易学研究方法没有得到很好的批判和整理,本世纪的易学研究方法的局限性又不断地暴露了

① 朱伯崑:《中国传统哲学的未来走向》,载《朱伯崑论著》,第51页。

② 参见朱伯崑:《易学研究中的若干问题》,《朱伯崑论著》,第831页。

出来。如何继承传统易学研究方法中的合理因素,克服本世纪易学研究方法中的不足和局限,创新适应未来易学发展的研究方法,就显得更加重要。这里提出三方面的问题,供大家参考:

1. 传统易学研究中的方法论问题;
2. 本世纪易学研究中的方法论问题;
3. 传统易学研究方法与本世纪易学研究方法的比较。

其中的重点是:

1. 传统易学研究方法的逻辑体系;
2. 传统易学研究方法在传统易学发展中的作用;
3. 传统易学研究方法的形成机制及其与传统学术的内在关系,与时代精神的内在关系;
4. 传统易学研究方法与本世纪易学研究方法的局限性;
5. 本世纪易学研究方法对传统易学研究方法的批判继承与综合创新;
6. 立足现代,面向未来,建立现代易学研究体系的可能性问题。

我相信,只有清楚地解决了上述这些问题,才有可能进一步理清易学发展的理论基础,进一步发现各家各派易学研究之间的本质区别和内在关系,进一步揭示易学在中国传统文化发展中的作用。

其二,易学理论思维的研究。易学理论思维的研究,是本世纪易学哲学研究中的一大创获,它的意义表现在多个方面,但有两点最为突出:一是加深了对中国哲学和文化之内在本质的认识;一是为中国哲学和文化会通西方哲学与文化提供了理论思维的依据^①。下一世纪的易学理论思维研究当然也离不开这些方面的问

^① 参见本书第六章第一节。

题。但以此为基础,建构中国哲学的知识论体系,似乎应该成为它的主要内容之一。在中国传统哲学中,知识论的建构始终受到伦理学的束缚,以至于能够创造出如八卦、六十四卦那样的纯符号体系的国度,居然没有建立起、或者有所建立而没有明确表达的知识论体系,致使中国文化在与以近代知识论为背景的西方文化的交手中饱受挫折。易学理论思维的揭出和独立性研究,应该能为扭转这种局面提供帮助,也应当以此为目标,作出不懈努力。当然,这并非一件容易的事情,需要学者们不仅对中国哲学有深切的体认,还要对近现代西方的认识论体系有深入的研究。二者缺一不可。

其三,易学与现代科学方法论的研究。在中国传统哲学中,由于知识论的匮乏,方法论的建构也因此而显得薄弱,乃至中国传统自然科学的理论系统很不严密。本世纪末初露端倪的易学与科学方法论的研究,可望在建立中国科学哲学的方法论体系方面作出贡献。现在的问题是,从事这一研究的许多“专家”,多是粗通现代自然科学的易学爱好者。许多人热衷于科学与易学的无聊比附,在理论的探讨方面殊少建树,甚至还出现了“病”、“丑”、“伪”等一系列极端可恶的现象^①。我认为,在未来世纪的易学研究中,易学与科学的研究要想有所贡献,必须具备以下两个条件:一是要保持高度清醒的自觉心;一是要泯灭易学救科学的功利心。这两点实际上也是一个问题的两个方面,中心意思是要对易学方法论有一个正确、适度的认识,既不夸大它的作用,又不埋没它的价值。既不因为西方某些现代科学家对易学颇有好感而沾沾自喜,又不因为传统易学方法与近代科学颇不相协而否定它的现代转换的可能性。只有这样,才能抱着一种纯客观的态度,在对比中西科学方

^① 参见第八章第二节。

方法论之异同的基础上,建构以易学方法论为理论核心的中国的科学哲学体系。就目前的研究而言,在传统易学方法论中,至少有个方面值得引起注意:一是它的独特的理论思维形式;一是它的以伦理道德为最高目标的科学观。易学科学方法论的建构自然也应该以此二者为前提。

其四,易学与中国社会主义新文化建设的研究。以上几个方面的研究,都不可能离开时代的主题,因而,都不可能回避中国社会主义新文化建设这一未来世纪的大问题。中国社会主义新文化建设,既需要吸收人类一切优秀的文化成果,更需要表现出中国文化的本质特征。易学在中国历史上一再成为融合各种不同类型的思想文化、建立新的哲学形态体系的理论基础,而且每一次都十分成功^①。在中国社会主义新文化建设中,它还会重现昔日的风采吗?毫无疑问,在马克思主义仍然在社会意识中占据支配地位的时代,易学之作为一种理论基础的意义是不可能被社会的主流意识所接受的。但作为一种文化资源,作为一种传统的理论模式,它是完全可以在新时期的文化建设中发挥其不可替代的作用的。

总之,站在世纪之交,我们坚信,以易学为核心的中国传统哲学必将大放光芒。

《复》之《彖传》曰:

反复其道,
七日来复,
……
复其见天地之心乎!

^① 参见本书“前言”。

后 记

1986年,我有幸到南开大学师从方克立先生研究中国哲学,方先生为我们安排的第一门功课,是用半年的时间读《周易》,并请天津易学耆宿杨柳桥先生每周做一次辅导。这是我第一次系统地接触《周易》,并从此产生了兴趣。此后的十来年间,这种兴趣一直得到保持。但由于种种原因,一直未能对其进行专门的研究。1996年,读了方先生的《20世纪中国哲学的宏观审视》和《20世纪中国哲学史研究的回顾和展望》等文章,产生了梳理和总结本世纪易学研究发展史的想法。于是,在收集资料的同时,又以“论20世纪的三次易学热”为题,申请国家社科规划办1996年度基金资助课题,竟获立项。兴奋之余,亦颇感压力。经过两年多的努力,终于于1998年10月,向国家社科规划办交上了该项研究的最终成果——《20世纪中国易学史》。

在该课题的研究过程中,曾特请朱伯崑、余敦康、张立文、董光璧、郑万耕等五位易学专家,就研究提纲举行了座谈,专家们提出了极为详细而宝贵的意见。初稿完成之后,又请上述专家进行了鉴定,专家们在给予我以鼓励的同时,又提出了非常好的修改意见。另外,我的导师,敬爱的石峻教授生前虽然抱病在身,也时常问及该项研究的进展情况。这些对于我顺利完成该课题,都具有十分重要的指导意义。在此,谨向以上诸先生致以衷心的感谢!

此外,该项课题从立项、管理到结项,以及最终成果的出版,都

得到了北京青年政治学院和北京东方道德研究所的领导和同事们的大力支持和帮助,人民出版社的方国根先生为本书的出版付出了巨大的努力,对此谨表诚挚的谢意。

作 者

1999年5月8日于北京花家地
(即以美国为首的北约悍然袭
击我驻南联盟大使馆之日)